MIHAI RALEA

SCRIERI

VOL. III

1981

BUCUREŞTI

213.0
22

MIHAI RALEA

SCRIERI

VOL. III

Ediţie şi studiu introductiv
de
N. TERTULIAN

Traducere de
Georgeta Horodincă

9276

EDITURA MINERVA

Biblioteca Fac. de Lb. şi Lit. Române
LITERATURA

Toate drepturile rezervate Editurii Minerva

MIHAI RALEA ŞI SOCIALISMUL EUROPEAN

Scrierile sociale, politice şi filozofice ale lui Mihai Ralea, a căror însumare furnizează materia volumelor trei şi patru din actuala ediţie de „Scrieri" (dacă facem abstracţie de *Explicarea omului*, lucrarea sa de sinteză, care a fost tipărită separat, ca prim volum al ediţiei), oferă indicaţii sporadice asupra perioadei sale de formaţie.

Se poate deduce din asemenea indicaţii că mediul de la „Ecole Normale Supérieure", instituţia de învăţămînt superior care pregăteşte elita intelectuală a Franţei şi care avea, în perioada tinereţii lui Ralea, o putere de atracţie şi iradiaţie intelectuală ce depăşea cu mult graniţele franceze (în generaţia imediat următoare printre elevii „Şcolii", se aflau Sartre, Merleau-Ponty, Raymond Aron, Paul Nizan şi Simone de Beauvoir), a exercitat rolul unui catalizator puternic în întreaga sa orientare spirituală.

Tînărul intelectual român, care descindea în Paris la un an de la încheierea primului război mondial; 1919, după ce îşi afirmase în ţară însuşirile intelectuale remarcabile cu o precocitate uimitoare (primele sale articole sînt surprinzătoare prin claritatea, fineţea şi precizia gîndirii), şi-a ales ca subiect al tezei de doctorat o temă ambiţioasă, încărcată de electricitatea acelei perioade de mari răsturnări sociale: *Ideea de revoluţie în doctrinele socialiste*.

Însăşi alegerea unei asemenea teme prefigura mult din viitoarea traiectorie intelectuală şi politică a lui Ralea. Autorul *Ideii de revoluţie*... va evoca nu o dată impresia de neşters pe care i-a lăsat-o cultul lui Jaurès printre elevii de la „Ecole Normale Supérieure". Mihai Ralea avea să vadă mereu în „afacerea Dreyfus" prima mare victorie a taberei democratice împotriva naţionalismului şi xenofobiei, o „glorie a Franţei democrate", o „victorie a raţiunii şi a justiţiei". Profesorul Célestin Bouglé, prefaţatorul tezei sale de doctorat (fusese directorul ei) şi cel căruia îi era dedicată (alături de el figurînd Ibrăileanu şi Rădulescu-Motru), se numărase printre partizanii activi, alături de Jaurès şi Zola, ai cauzei căpitanului Dreyfus. Fibra democratică a lui Ralea vibrase intens în atmosfera de generozitate socială, de idealism moral şi de umanitarism socializant sau comunizant de la „Ecole Normale", laboratorul principal de alcătuire şi cristalizare a tezei sale.

I-a fost dat unui intelectual român, martor receptiv şi sensibil la marile evenimente care zguduiseră lumea (revoluţiile din Rusia anului 1917 şi Germania anului 1918, convulsiile sociale din majoritatea ţărilor după război etc.), să abordeze printre primii în Europa, într-o lucrare sistematică, tipărită într-o limbă de circulaţie internaţională, istoria pasionantă a ideii de revoluţie în doctrinele socialiste. Vocaţia europeană a scrisului lui Ralea, cu deschidere specială către marile tradiţii democratice ale Franţei, se exprima astfel în abordarea unei teme care preocupa încă de atunci, şi avea să preocupe cu tot mai multă intensitate în deceniile următoare, conştiinţele evoluate ale Europei şi ale lumii. Este doar un aparent paradox în afirmaţia noastră că tocmai condiţia sa de intelectual român, format şi sub influenţa unor spirite de elită ale democraţiei româneşti, ca G. Ibrăileanu şi C. Stere (Ralea absorbise, încă din adolescenţă, *in succum et sanguinem*, ideologia *Vieţii româneşti*), i-a îngăduit tînărului om de ştiinţă să trateze tema sa într-o perspectivă liberă de prejudecăţile şi îngustimea naţională, care afectau, cu deosebire în acea perioadă, chiar gîndirea sociologică a unor ţări cu vechi tradiţii de cultură ca Franţa şi Germania. Disponibilitatea intelectuală a lui Ralea se exprima în faptul că el valorifica, cu egală comprehensiune, sursele germane, ca şi cele franceze, ale ideilor de socialism şi revoluţie, exercitîndu-şi arbitrajul său ideologic (oricît de modest) într-un spirit emancipat de orice orgoliu naţional. Condiţia sa de *out-sider* în raport cu şcolile de gîndire şi curentele politice franceze şi germane (simpatia sa marcată pentru tradiţiile franceze nu anulează justeţea constatării) îi conferea o libertate de spirit, nutrită de marea sa curiozitate intelectuală, remarcabilă. Célestin Bouglé avea să remarce, în prefaţa la lucrarea tînărului doctorand, această particularitate a tezei lui Ralea, lăudîndu-l pentru deschiderea sa de orizont, nu fără a-şi exprima satisfacţia pentru puternica punere în valoare a tradiţiilor socialismului francez.

Lucrarea are desigur factura specifică a unei scrieri universitare susţinută ca teză de doctorat la Sorbona. Predomină caracterul de „trecere în revistă" şi de „anchetă" asupra diferitelor concepţii socialiste, cu toate conotaţiile pe care cuvîntul „enquête" le are în limbajul ştiinţific şi universitar francez: expunerea are un caracter precumpănitor analitic şi „obiectiv", scrupulul imparţialităţii este omniprezent, demonstraţia urmăreşte în primul rînd scopuri sistematice, în speţă circumscrierea notelor specifice ale conceptului de revoluţie, metoda fiind cea a cartezianismului universitar francez (analiza istorică este subordonată unor tipare logice, cele care fixează genul proxim şi diferenţa specifică a conceptului fundamental: revoluţia, selecţia ideilor făcîndu-se în funcţie de încadrarea în schema logică propusă iniţial). Nici un fel de preocupări militante nu se fac vizibile în mod *manifest*, discursul se menţine într-un plan aparent pur logic şi ţinuta este constant cea a unei sinteze universitare elevate (ceea ce nu înseamnă că atitudinea autorului este absentă, dar ea este cele mai adeseori discretă, învăluită în draperia argumentelor logice).

Este totodată evident că, prin însăşi materia tratată, lucrarea de doctorat a lui Ralea depăşea un interes pur scolastic, fie el şi de cel mai înalt nivel (dobîndirea unui concept bine articulat al *revoluţiei*), şi că incidenţele ei transgresau sfera universitară. Cei care cunosc evoluţia lui Ralea ştiu că patrimoniul de gîndire investigat cu atîta pătrundere de autor şi reconstituit de teza sa în spiritul unei aparente neutralităţi ştiinţifice, libere de *parti-pris*-uri evidente, făcea de fapt corp organic cu fiinţa sa intelectuală şi morală şi că tradiţiile socialiste europene vor fi rădăcinile din care se va nutri adeseori militantismul său ideologic în România interbelică. Este oricum semnificativ că după victoria revoluţiei comuniste din Rusia, într-un moment istoric cînd puţini intelectuali români, dornici de o carieră universitară, îndrăzneau să afişeze un interes prea susţinut pentru marxism, Mihai Ralea a fost cel dintîi care a consacrat o amplă lucrare de sinteză nu numai bogatelor tradiţii ale socialismului şi comunismului francez (capitole speciale sînt dedicate lui Babeuf şi Blanqui), dar şi unei expuneri comprehensive a tezelor lui Marx şi Engels cu privire la revoluţie şi socialism. Oricîte limite şi erori ar fi cuprins o asemenea expunere, dictate în bună măsură şi de specificitatea împrejurărilor istorice, interesul şi consideraţia deosebită a autorului faţă de gîndirea întemeietorilor marxismului sînt realităţi de ordinul evidenţei.

Farmecul personalităţii lui Ralea îi dădea faptul că omul de ştiinţă, care acumulase în biblioteci şi în odaia de lucru o întinsă cultură sociologică şi politică, era dublat nu numai de un eseist, capabil de sclipitoare speculaţii şi asociaţii de idei în cele mai variate zone ale culturii, dar şi de un spirit în perpetuă reacţie efervescentă faţă de evenimentele sociale şi politice ale timpului, comentator sagace al transformărilor importante din viaţa politică românească şi europeană. El a aparţinut acelei rase nobile de intelectuali pentru care între cabinetul de studiu şi agora cetăţii, acolo unde, pe scena politică, se desfăşurau evenimente decisive, a existat o osmoză neîntreruptă. Sînt suficiente mărturii, în paginile *Vieţii româneşti*, dar şi în publicistica sa politică în general, că ideile recoltate în anii de studiu frenetic de la biblioteca de pe Montagne Sainte-Geneviève, prin despuierea izvoarelor socialismului francez, şi valorificate, într-un remarcabil efort de sinteză, în capitolele dedicate lui Condorcet, Saint-Simon, Proudhon, Babeuf sau Blanqui, din lucrarea sa *Ideea de revoluţie...*, erau pentru Ralea *idei-forţă*, pe care le dorea, cu toată intensitatea, materializate şi încarnate în formele de viaţă socială ale ţării sale. Marile tradiţii libertare, democratice şi umaniste ale Franţei, obiect de analiză ştiinţifică în primele două secţiuni ale tezei de doctorat, vor figura mereu ca o piatră unghiulară a vederilor sale sociale şi politice. Febra cu care aştepta întoarcerea în ţară, unde era chemat de Ibrăileanu şi de *Viaţa românească*, şi proiectele sale de reformare a revistei, accentuîndu-i caracterul de „revistă de direcţie", nu erau străine de o asemenea stare de spirit. „Scrisorile din Paris", dar mai ales cronicile şi însemnările politice publicate în *Viaţa românească* după întoarcerea de la Paris (deci după 1923) ne dezvăluie strîngerea de inimă cu care privea politica de centru-dreapta a „blocului naţional" în Franţa sau negrele presimţiri pe care i le trezea alegerea lui Hindenburg în Germania (1925); speranţele sale se îndreptau către stînga democratică franceză, ca şi spre social-democraţia germană, deoarece trebuia împiedicată cu orice preţ „uriaşa amnezie colectivă" prin care centrul şi dreapta franceză încercau să „şteargă amintirea celor cinci revoluţii săvîrşite în secolul al XIX-lea". Cu prilejul unor asemenea însemnări politice, tipărite la „Miscellanea" *Vieţii româneşti* în 1924, Ralea îşi dezvăluia marele ataşament pentru figurile clasice de revoluţionari şi republicani francezi, a căror doctrină o studiase în *Ideea de revoluţie...* Făcînd procesul celor care voiau să îngroape tradiţiile libertare şi democratice ale revoluţiilor franceze, el scria: „Trebuia uitată figura iluminată a martirului A. Blanqui, care pierduse 40 de ani din 70 în întunericul închisorilor, a unui Barbès, condus de două ori la eşafod şi de două ori graţiat, a neîmpăcatului Raspail, a arzătorului Gambetta, şi pe deasupra tuturor, ca o alinare, imaginea nesfîrşit de blîndă a iubitorului de oameni Jaurès"[1].

Scrisorile trimise de la Paris către G. Ibrăileanu, în anii cînd începuse să lucreze intens la teza sa de doctorat (1920—1921), pun în lumină faptul interesant că tînărul Ralea, ca şi grupul de doctoranzi şi studenţi din jurul său (printre ei se afla bunul său prieten D. I. Suchianu), îşi puneau speranţele de regenerare a democraţiei româneşti în reintrarea în viaţa politică a lui C. Stere. Figura lui Stere era pentru Ralea corespondentul românesc al marilor figuri de republicani şi democraţi occidentali. El şi prietenii săi năzuiau către o reactualizare a „programului radical socialist", pe care Stere l-ar fi susţinut „toată viaţa"[2]; Ralea îl dorea convertit într-o atitudine mai *militantă*. Este semnificativ că îi sugera lui Ibrăileanu şi „o colaborare cu socialiştii"[3], ceea ce înseamnă că o alianţă între democraţia burgheză radicală şi stînga socialistă i se părea tînărului corespondent al *Vieţii româneşti* calea de progres a vieţii sociale româneşti. Nu este greu să vedem simetria între asemenea preocupări şi ideile care formau obiectul tezei de doctorat. Fără îndoială, programul social-politic al lui Ralea era unul *moderat*, dacă îl comparăm cu cel al stîngii revoluţionare marxiste: ideea unei revoluţii sociale de tip comunist în România nu intra cîtuşi de puţin în vederile sale. Ceea ce ne interesează să subliniem este că în publicistica sa el nu va şovăi să invoce tradiţia iacobină a Revoluţiei Franceze ca instanţă şi punct de reper pentru progresele democraţiei europene: figura unui bătrîn revoluţionar iacobin, poreclit „le bonhomme Système", creionată de Ernest Renan în amintirile sale, bătrîn care trăise izolat şi „dezactualizat în opinii" în epoca de reacţiune a monarhiei lui Charles X şi la a cărui moarte se găsise un buchet de flori uscate legat cu o panglică tricoloră, buchetul purtat cîndva la „sărbătoarea Fiinţei supreme" decretată de Robespiere, era evocată de Ralea ca un simbol al continuităţii şi vitalităţii democraţiei în Franţa. Tradiţiile republicanismului şi socialismului francez rămîneau pentru el axa de dezvoltare a vieţii politice europene.

---

[1] *Alegerile din Franţa*, în *Viaţa românească*, 1924, nr. 5, p. 290—291.

[2] *Scrisori către Ibrăileanu*, vol. II, Editura Minerva, 1971, p. 292 (scrisoarea lui Ralea de la sfîrşitul lui septembrie 1920).

[3] *Ibid.*

Cînd constatăm astăzi că tema abordată de Ralea în prima sa carte vizează, prin implicaţiile ei, însăşi problema centrală a vieţii sociale în secolul nostru şi că ea a devenit, sub o formă sau alta, obiectul principal de analiză şi reflecţie a numeroase lucrări, cu cele mai diferite orientări, din cîmpul ştiinţelor sociale, morale şi politice, nu putem să nu admirăm *intuiţia* remarcabilă a tînărului gînditor. Autorul însuşi nu a putut cuprinde cu privirea virtualităţile imense, cu caracter exploziv, ale problemelor tratate, şi concluziile cărţii, prin dilatarea excesivă a noţiunii de revoluţie, identificată cu o realitate psihologică: setea de noutate şi originalitate, deplasează problema pe un plan inferior celui din miezul lucrării. Speranţa, exprimată discret, cu firească modestie, într-o scrisoare către Ibrăileanu*, că lucrarea sa ar fi o contribuţie ştiinţifică de natură a atinge interesul unui public mai larg, cu caracter internaţional, dincolo de orizontul românesc, era însă departe de a fi goală prezumţie. Meritul principal al cărţii este de a fi demonstrat convingător că doctrina ştiinţifică a revoluţiei, ale cărei baze, după Ralea, le-ar fi pus Karl Marx şi Friedrich Engels, este rezultatul unui lung, ocolit şi complicat proces de gestaţie istorică. Autorul întreprinde o operaţie teoretică pe care am putea-o defini cu termenul de „arheologie a ideilor" (cu cîteva decenii mai tîrziu, Michel Foucault va teoretiza chiar „l'archéologie du Savoir"): capitolele introductive ale cărţii se intitulează dealtfel „Preistoria ideii de revoluţie". A fost nevoie de o multiplicitate de experienţe istorice şi aventuri teoretice, de la Condorcet şi fiziocraţii secolului al XVIII-lea, trecînd prin Babeuf şi apoi prin mişcarea saint-simoniştilor, pînă la Blanqui şi societăţile secrete, la mişcarea cartiştilor englezi şi la Proudhon, pentru a se constitui, prin sedimentări şi acumulări succesive, prin cuceriri şi eşecuri inextricabil legate, corpul de doctrină care constituie teoria modernă a revoluţiei. Ideea fundamentală a tezei de doctorat, susţinută de Ralea, este că Marx ar fi reuşit să depăşească, într-o sinteză superioară, termenii contrarii între care ar fi pendulat, fără a fi putut găsi o soluţie viabilă, gîndirea socialistă pînă la el: revoluţiei pur economice, „revoluţia-program", după expresia autorului, preconizată de pildă de socialismul utopic saint-simonist, şi revoluţiei pur politice, „revoluţia-mijloc", de tipul celei revendicate de Babeuf şi mai tîrziu de societăţile conspirative ale unui Blanqui sau de anarhişti, Marx le-ar fi opus, printr-un proces de negaţie, integrare şi depăşire, un concept „mixt", economic şi politic, al revoluţiei, fundamentat de astă dată pe o analiză riguroasă, de tip ştiinţific, a societăţii moderne.

Interpretarea marxismului, propusă de Ralea în cartea sa, privilegiază în mod evident, cel mai adeseori, o viziune „scientistă", deterministă, sociologică (în accepţia durkheimistă a termenului) a doctrinei lui Marx. Nu este un accident întrebuinţarea frecventă a epitetului, evident impropriu, „mecanist", pentru a caracteriza riguroasa cauzalitate socială pusă în lumină de Marx, sau utilizarea conceptului de „monism evoluţionist", şi în general a termenului de „evoluţionism" (prin analogie cu teoria darwiniană) pentru a defini marxismul; ideea că Marx ar fi fost un gînditor „sistematic pînă la obsesie" aparţine aceleiaşi optici.

Tînărul gînditor reţinea, în contactul său cu marxismul, mai ales repudierea, de către întemeietorii doctrinei, a oricărei forme de idealism şi moralism în înţelegerea vieţii sociale, alergia lor faţă de ideea că materia socială s-ar putea lăsa modelată de scheme speculative şi ideale, instituite de fantezia reformatorilor. Rigoarea şi precizia extremă a analizelor economice şi politice din scrierile lui Marx, logica implacabilă a demonstraţiilor sale, fundamentarea lor „empirică" şi „realistă", erau însuşirile care l-au frapat pe autorul tezei de doctorat. Mihai Ralea identifica însă pe atunci ideea de ştiinţă riguroasă cu modelul determinismului mecanicist al ştiinţelor naturii din secolele trecute. El aplică marxismului o asemenea schemă teoretică de tip *natur-*

---

* „Teza mea, de care sînt mulţumit şi care sper că va fi o lucrare mai mult decît şcolară şi poate ceva mai mult decît românească, e sub tipar de 3 săptămîni. Va forma un volum în 8° şi voi edita-o la F. Alcan ori M. Riviére. Teza complimentară, care e o bibliografie a socialismului, apare în colecţia şcoalei normale superioare." (Scrisoare din 3 aprilie 1923, în *Scrisori către Ibrăileanu*, vol. II, ed. cit., p. 306.)

wissenschaftlich: interpretarea sa pare sensibil influențată de spiritul dominant în scrierile marxiștilor din perioada Internaționalei a II-a, cu deosebire de cel al lucrărilor lui Kautsky.

Ar fi însă nedrept să formulăm reproșuri la adresa autorului *Ideii de revoluție...* fără a ține seama de *limitele obiective* ale orizontului său hermeneutic. În momentul cînd Mihai Ralea își elabora teza, o serie de texte fundamentale ale lui Marx și Engels, care au contribuit în mod decisiv la o justă interpretare filozofică a doctrinei lor, nu erau încă publicate și cunoscute: nici *Ideologia germană* a lui Marx și Engels, nici *Dialectica naturii* a lui Engels, nici *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx, pentru a nu mai vorbi de *Bazele criticii economiei politice* (celebrele *Grundrisse...* ale lui Marx din anii 1857—1859) sau de *Caietele asupra dialecticii* ale lui Lenin nu apăruseră încă (Riazanov a început tipărirea unora dintre scrierile de mai sus în 1927, continuînd pînă la începutul deceniului al patrulea; *Bazele criticii economiei politice* au apărut abia în 1939 în forma lor originală). Mihai Ralea nu a putut beneficia nici de lectura unor lucrări devenite ulterior faimoase, ca *Istoria și conștiința de clasă* a lui Georg Lukács sau *Marxism și filozofie* de Karl Korsch (ambele apărute în 1923, anul cînd a fost tipărită și teza sa de doctorat), opere însuflețite de un patos dialectic, care le situa la antipodul unei interpretări pan-economiste și scientiste a marxismului. El nu a părut să ia cunoștință de existența lor nici mai tîrziu, spre deosebire de colegul său de generație Petre Andrei, care a fost sensibil la noutatea tezelor lui Lukács, în comparație cu interpretările de pînă atunci ale marxismului, după cum reiese din studiul *Problema metodei în sociologie*, aflat în volumul lui Petre Andrei *Probleme de sociologie* (1927, Editura Casei Școalelor, p. 81 și urm.).

Mihai Ralea a pus energic în valoare, de-a lungul lucrării sale, o *latură* esențială a tacticii și strategiei revoluționare inspirate de marxism: atitudinea negativă față de aventurism și de voluntarism. Idiosincrasia față de „blanquism", curentă dealtfel în scrierile marxiștilor din perioada Internaționalei a II-a, o regăsim și în paginile tezei sale de doctorat. Noutatea doctrinei revoluționare a lui Marx i se părea a rezida în întemeierea ei pe studiul intra-molecular al mișcărilor sociale, efectuat cu instrumentele unei sociologii științifice, cea creată de teoria materialismului istoric: ruptura cu spiritul de sectă, de conspirație, de improvizație, articularea strategiei revoluționare pe fondul unei analize riguroase a raporturilor dintre clase erau argumentele sale convingătoare în sprijinul ideii de mai sus. Cu un deceniu mai tîrziu, în articolul programatic scris cînd va prelua definitiv direcția *Vieții românești* din mîinile lui G. Ibrăileanu (*Misiuni pentru viitor*, în *Viața românească*, nr. 1—2, 1933), presimțind destinul funest pe care-l pregăteau Europei aventurile dictaturilor de dreapta, Mihai Ralea va regăsi, într-un context politico-social cu totul nou, polemica sa împotriva subiectivismului, denunțînd „voluntarisme(le) personaliste, în care întîrzie încă un vechi cult al «eroilor» omnipotenți", ca „reziduri magice ale unei mentalități primitive" și invocînd o „concepție deterministă" a vieții sociale ca axă ideologică a *Vieții românești*.

Este însă semnificativ că *Ideea de revoluție...* nu manifestă vreo receptivitate pentru fundamentala componentă *dialectică* a teoriei marxiste despre evoluția socială. Categoriile de „salt calitativ", de „soluție de continuitate" sau de „ruptură", de „mișcare sacadată" și „dezvoltare contradictorie" sînt aproape cu totul ocultate în tabloul expozitiv al autorului. Sursele hegeliene ale marxismului sînt trecute sub tăcere. Comprehensiunea veritabilă pentru o teorie dialectică a evoluției istorice ar fi făcut imposibil caracterizarea unilaterală a marxismului ca doctrină „evoluționistă", ale cărei atribute sînt „mecanicismul" (sinonim pentru autor cu cauzalitatea riguroasă) și „fatalismul": dezvoltarea de tip dialectic, caracterizată prin cezuri și soluții de continuitate, este bine distinctă de evoluția prin simplă diminuare și augmentare, așa cum ne-o înfățișează mecanicismul.

O atitudine șovăitoare și prea puțin clară se manifestă și în problema rolului decisiv al factorului subiectiv în istorie: complicata dialectică a raporturilor între activitatea teleologică a indivizilor și determinările cauzale obiective era departe de a fi elucidată. Alternativa între mecanicism și voluntarism nu-și găsea încă o soluție convingătoare în reprezentarea pe care și-o făcea despre marxism tînărul Ralea. Vor trebui, dealtfel, să treacă decenii pînă cînd complexitatea problemei avea să fie luminată în multiplicitatea implicațiilor ei de *Ontologia socialului* a lui Lukács, prima tentativă exhaustivă de elucidare filozofică a raporturilor dintre teleologie și cauzalitate în viața socială. Respectarea scrupuloasă a determinărilor obiective nu înseamnă că transformările sociale se desfășoară după legea metamorfozelor din cîmpul materiei anorganice sau organice: nu este vorba de simpla tranziție de la o stare de agregare moleculară la o alta diferită, ci de adevărate mutații, în cazul revoluțiilor, în care buscularea și răsturnarea situației date se desfășoară grație inițiativelor și activității teleologice *decisive* a indivizilor și grupurilor istorice. Or, problema interacțiunii între diferitele componente ale vieții sociale, cea a spațiului de autonomie a factorilor politici și morali în raport cu determinările economice (supuse și acestea acțiunii modelatoare a subiectului uman) sau cea a inegalității în dezvoltarea diferitelor sfere sociale nu-și găseau tratarea cuvenită în paginile *Ideii de revoluție...*, tributară inevitabil orientării precumpănitoare în literatura marxistă a epocii (excluzînd din ea scrierile lui Lenin, pe care Ralea nu părea să le cunoască, cu excepția unui contact mai curînd superficial cu *Statul și revoluția*).

Este oricum simptomatic faptul că în teoria marxistă a revoluției, și ca o consecință a interpretării sale „evoluționiste", Mihai Ralea era înclinat să pună accentul mult mai mult pe latura ei „deterministă" (existența condițiilor necesare pentru efectuarea unei transformări sociale) și mult mai puțin pe cea *voluntaristă* (emergența conștiinței creatoare în multiplicitatea determinărilor istorice). El ajunge în mod logic să privilegieze în tactica și strategia marxistă aspectul „legalitar" și să diminueze, pînă la a-l reduce la proporții insignifiante, aspectul „violenței revoluționare". Dacă ar fi să dăm crezare schiței istorice pe care ne-o propune capitolul despre Marx și Engels al cărții sale, cei doi teoreticieni revoluționari ar fi abandonat cu timpul (mai precis, după eșecul revoluțiilor de la 1848, începînd cu anul 1852) ideea „violenței" în lupta revoluționară, orientîndu-se către o concepție legalitară, organică și pașnică (în sens evoluționist) a transformărilor sociale. Aspectul „blanquist", care ar fi jucat un rol de prim-plan în scrierile lor inițiale, ar fi fost obnubilat cu totul de cel legalitar și evoluționist. Prefața scrisă de Engels în 1895 (anul morții sale) la cartea lui Marx *Luptele de clasă în Franța...* i se pare lui Ralea un document capital în sprijinul ideii sale.

O reconstrucție minuțioasă a ideilor lui Marx și Engels cu privire la tactica și strategia revoluționară, privite în evoluția lor, dictată de schimbările situațiilor istorice, ne-ar duce la un tablou mult mai complex și nuanțat decît cel pe care ni-l oferă *Ideea de revoluție...*. Ne este greu să descoperim o preeminență

a „blanquismului cel mai naiv" în prima fază a scrierilor lui Marx și Engels, după cum nu există nici o repudiere *a priori* a „violenței" ca metodă revoluționară în ultima lor fază. Schimbările despre care vorbește Ralea sînt reale, dar Engels arăta clar, în faimoasa sa prefață din 1895 (copios utilizată dealtfel de Bernstein și de alți teoreticieni din perioada Internaționalei a II-a), că ele erau în funcție de modificările situației istorice. Nu credem că Marx și Engels au susținut în prima lor fază o tactică revoluționară bazată pe voluntarismul minorității conștiente, tactică independentă de existența condițiilor obiective pentru acțiunea revoluționară (*id est* blanquismul); nu ne aducem aminte nici ca Marx să fi dezavuat ideea de „violență" în revoluție în polemica sa cu Heinzen (cum ne încredințează la un moment dat autorul tezei), nici ca ei să fi contestat poziția lui Blanqui într-o scrisoare către rusul Annenkov (cunoscuta scrisoare către Annenkov din 1846 cuprinde o analiză critică a ideilor lui Proudhon, fără nici o aluzie la Blanqui). Este în același timp evident că și în scrierile din faza finală a activității lor, fie că era vorba de concluziile după experiența *Comunei din Paris*, fie că ne referim la *Anti-Dühring* sau la ultimele scrisori ale lui Engels, nu vom întîlni o absolutizare a metodelor pașnice și legaliste în lupta revoluționară, ci, dimpotrivă, o circumstanțiere riguroasă a tacticii și strategiei în funcție de evoluția raporturilor de clasă.

Dincolo de asemenea inexactități sau simplificări ale adevărului istoric, se cuvine să punem în lumină intenția ultimă, în esență legitimă, a raționamentelor lui Ralea: el urmărea să demonstreze că, în concepția marxistă, revoluția socialistă trebuie să aibă la bază întrunirea unui număr de condiții necesare, și în primul rînd asentimentul majorității sociale, și că ea nu poate fi identificată cu un simplu *sic volo* al unei minorități active. Faptul că, dintr-un asemenea unghi de vedere, el formula, în diferite pagini ale lucrării sale, o serie de rezerve importante la adresa revoluției bolșevice din Rusia anului 1917 formează, sub raport istoric, partea poate cea mai susceptibilă de discuții a tezei sale de doctorat. Deși explica într-o lungă notă din lucrare că lipsa de distanță istorică îl împiedica să acorde spațiul cuvenit unei experiențe revoluționare de anvergura celei bolșevice, accentele polemice presărate în diferite pagini ale cărții arată că spiritul raționamentelor sale era în bună măsură marcat de imaginea sa despre revoluţia rusă. Este totodată evident că, deşi citează în fugă scrieri ale lui Lenin, Troţki, Radek sau Buharin, el rămăsese departe de un contact efectiv şi aprofundat cu teoria leninistă a revoluţiei şi cu scrierile celorlalţi mari revoluţionari ruşi. Identificarea eronată a bolşevismului cu anarhismul, inspirată de Masaryk (consideraţiile puţin mai întinse despre bolşevism sînt cuprinse în carte în capitolul despre anarhism) ilustrează, ca un exemplu printre altele, justeţea observaţiei noastre. Anarhismul preconiza distrugerea imediată şi definitivă a oricărei autorităţi statale, în timp ce Lenin reclamase *sfărîmarea* vechii puteri de stat şi *înlocuirea* ei cu o formă de stat radical nouă, care urma să pregătească, graţie dezvoltării consecvente a autoguvernării democratice, *dispariţia* definitivă a statului. Recriminările lui Ralea împotriva utilizării unor metode antidemocratice în desfăşurarea revoluţiei socialiste şi împotriva autoritarismului dispreţuitor de consensul popular aveau într-adevăr o valoare premonitorie, şi rezervele sale faţă de identificarea dictaturii proletariatului cu un centralism antidemocratic se întîlneau cu celebrele avertismente ale Rosei Luxemburg adresate lui Lenin (tînărul autor al tezei de doctorat nu citează însă nicăieri scrierile Rosei Luxemburg, al cărei nume nu apare în lucrare): dacă însă el nu ţinea seama că sovietele apăruseră ca o creaţie istorică organică, şi nu ca un produs artificial al unei minorităţi dictatoriale, aprehensiunile sale se vor dovedi legitime pentru o perioadă ulterioară, cînd stalinismul avea să hipertrofieze exerciţiul puterii centraliste a statului, pe toată suprafaţa vieţii sociale, violînd pînă la desfigurare promisiunile democraţiei consecvente formulate de iniţiatorii bolşevismului.

Retipărită la aproape şase decenii de la elaborarea ei, teza de doctorat a lui Ralea ne îngăduie să reconstruim formaţia intelectuală a celui care avea să devină una din personalităţile remarcabile ale stîngii româneşti interbelice. Nutrită de o foarte variată informaţie într-o literatură despre socialism astăzi adeseori pe nedrept uitată (cărţi cum sînt monografia lui Mehring despre Marx sau cea a lui Gustav Mayer despre Engels, folosite de Ralea, ar merita să fie redescoperite), cartea reînvie, cu o autentică putere de sinteză, momentele cele mai importante din istoria socialismului european şi ne cufundă în atmosfera unor curente de idei şi a unor dispute teoretice care au marcat epoci întregi din istoria gîndirii europene de stînga. Ea aparţine unei tradiţii universitare româneşti care, ilustrată de numele unor D. D. Roşca, Petre Andrei, Mihai Ralea sau Alexandru Claudian, se cere astăzi mai mult ca oricînd reactualizată, ca expresie a unei veritabile linii de gîndire democratice.

N. TERTULIAN

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Volumul trei din *Scrierile* lui Mihai Ralea debutează cu *Scrisorile din Paris* şi *din Germania*, publicate de autor în paginile *Vieţii româneşti* de-a lungul anilor 1920—1923, atunci cînd se afla la studii în străinătate (este tipărită şi o scurtă scrisoare din Paris apărută în ianuarie 1920 în *Ideea europeană*). Profund ataşat *Vieţii româneşti*, el trimitea cu relativă regularitate revistei „scrisorile" sale, în care îşi propunea să ofere o imagine a celor mai importante evenimente politice, sociale, literare, teatrale etc. din ţara unde se găsea. *Scrisorile* lui Ralea apar pentru întîia oară reunite integral într-o carte (în volumele tipărite de autor au fost reproduse doar cîteva dintre ele).

Centrul de greutate al volumului trei îl constituie însă publicarea, într-o nouă traducere, a lucrării *Ideea de revoluţie în doctrinele socialiste (Studiu asupra tacticii revoluţionare)*, teză de doctorat susţinută în 1923 de Ralea la Paris, sub conducerea lui Célestin Bouglé. Teza a apărut la Paris, în editura librăriei Marcel Riviere, în 1923, şi cu şapte ani mai tîrziu, în 1930, într-o variantă românească, în Editura Casei Şcoalelor. Motivele care au dictat traducerea ei din nou, după versiunea originală, cea franceză, sînt indicate în *notele* de la sfîrşitul volumului de faţă. Pentru întîia oară, cititorul român poate lua cunoştinţă de textul lui Ralea, una din operele sale cele mai importante, într-o formă corespunzătoare cu versiunea originală.

Pe lîngă lucrarea principală compusă la Paris, *Ideea de revoluţie...*, sînt reproduse în traducere, pentru întîia oară în limba română, alte două opuscule. Este vorba întîi de teza de doctorat în drept (specialitatea „politică economică"), susținută în 1922 la Paris, cu tema *Proudhon. Sa conception du progrès et son attitude sociale*, tipărită de editura Jouve & Cie. Deși există suprapuneri evidente cu capitolul dedicat lui Proudhon în lucrarea *Ideea de revoluție în doctrinele socialiste*, am reprodus integral și textul tezei de drept, deoarece el are statutul unei lucrări autonome.

Este cuprinsă de asemenea în carte și teza complimentară prezentată la Sorbona, alături de teza principală: *Revoluție și socialism*, eseu bibliografic, apărut la Paris, sub egida Facultății de litere, odată cu lucrarea *Ideea de revoluție...*

Sumarul volumului reflectă așadar scrisul lui Mihai Ralea din prima perioadă a activității sale, cea a tinereții petrecută în străinătate.

O dificultate majoră a constituit-o faptul că un număr considerabil de nume proprii, de titluri de cărți, reviste, articole etc. au apărut într-o formă eronată în textele originale. Neglijențele sînt din acest punct de vedere numeroase. Ori de cîte ori ne-a fost posibil, am corectat, uneori explicit, de cele mai multe ori tacit, inexactitățile și erorile. Pentru citatele din Marx și Engels, pe care Mihai Ralea le ia din edițiile nu prea îngrijite ale timpului sau după autori care le transcriu ei înșiși aproximativ, am folosit ediția de Opere apărută în Editura Politică.

În cazul celor cîteva „Scrisori din Paris" pe care autorul le-a retipărit ulterior în volume, am păstrat ca text de bază cel tipărit inițial în *Viața românească*, menționînd între paranteze ascuțite omisiunile și adaosurile (în cazul articolului despre G. Sorel). Am procedat astfel deoarece în cazul textelor reproduse în volumele *Înțelesuri* (1942) și *Între două lumi* (1943), cele cîteva omisiuni ni s-au părut dictate de circumstanțele politice speciale ale momentului (vezi și notele de la sfîrșitul volumului 2 al *Scrierilor*, ca și de la sfîrșitul volumului de față).

Cel de-al treilea volum al *Scrierilor* inaugurează ciclul studiilor și articolelor dedicate de Mihai Ralea problemelor de sociologie, politică, filozofia culturii și filozofia generală (cu excepția lucrării sale de sinteză *Explicarea omului*, care a format, după cum se știe, materia primului volum al ediției de față). Piesa de rezistență a volumului este lucrarea *Ideea de revoluție în doctrinele socialiste*. Luînd hotărîrea de a o retipări în ediția *Scrierilor*, editorul a modificat planul ediției, așa cum a fost el anunțat în „Nota asupra ediției" la volumul doi. Volumul patru al *Scrierilor* se va situa în prelungirea directă a celui de al treilea, reunind textele cu caracter sociologic, filozofic și politic tipărite de autor în diferite publicații și reluate — parțial — în volume.

N. TERTULIAN

„SCRISORI DIN PARIS“

„SCRISORI DIN GERMANIA“

[1]

Nu ştiu ce-aş putea să vă scriu asupra primelor mele impresii de aici. Peste tot deziluzii. Se pare că întregul Paris e parazitul trecutului. La teatru, nimic nou, reluări şi iar reluări; în reviste, publicaţii, totul banal, comun, răzbătut. În schimb, o revenire brutală la viaţă imediată, la comoditate şi juisare. Se caută cinic confortul şi calmul. În aceeaşi blazare de senzaţii noi — efect nevrotic al războiului — se poate găsi şi explicaţia rezultatului ultimelor alegeri şi eşuarea bolşevismului. Nu vă puteţi închipui ce tradiţional, ce burghez ca mentalitate e individul de aici, de la simplul uvrier înscris sau neînscris la C.G.T. şi pînă la ultimul adept al lui Maurras sau Léon Daudet (regaliştii de la *Action Française*). Astfel, socialismul sau bolşevismul francez e o haină de duminică cu care se îmbracă din cochetărie, foarte platonic, cîţiva idealişti şi mai mulţi pozeuri.

La Sorbona e atmosfera foarte puţin intelectuală. Iată cîteva cursuri: Bouglé: „L'Évolution des valeurs et la vie morale"; Delacroix: „Étude psichologique de la religion"; Lalande: „La raisonnement, ses formes et sa valeur"; Rey (Abel): „Histoire de la philosophie dans ses rapports avec les sciences"; Brunschvicg: „La conscience"; Dumas: „Psychologie expérimentale"; Pierre Janet: „Les oscillations de l'activité psychologique" (Collège de France).

Cu toate aceste neajunsuri (unele efecte ale războiului, altele coeficienți ai rasei și societății de aci), Parisul e foarte frumos. E un suflet al Parisului vechi, pe care-l găsești în enormele blocuri de piatră afumată a vechilor edificii, care oricum nu se poate înlocui nici cu arhitectonica utilitară americană, nici cu hieraticele colosuri ale căzărmilor berlineze. Pe urmă, neastîmpărul viu care poartă zilnic, într-o frenezie de mișcări, culori și sunete, de la Arcul de triumf „Étoile" la Concorde și pe marile bulevarde o mulțime nesfirșită de oameni, e de un interes pictural unic. Astfel, fără să vrei, orașul acesta are balsamuri nebănuite, care te invită la muncă, fericire și avînt.

Noi, românii, suntem, relativ, bine priviți de opinia publică nemulțumită de americani și care vrea să facă din noi camarazii unui viitor resentiment comun. Cu toată insociabilitatea franțuzească, care nu ți-ar adresa pentru nimic în lume cuvîntul întîi, te trezești provocat pînă și în tramvai la o invectivă comună împotriva aliaților de peste ocean.

Cîteva noutăți de librărie, care nu știu dacă au ajuns încă la București : Bergson : *L'énergie spirituelle* (eseuri publicate în reviste) ; Robert Michels : *L'amour et la chasteté* (essai sociologique, Bibliothèque sociologique internationale) ; Romain Rolland : *Les précurseurs* (articole de gazetă din timpul exilului din Elveția) ; Vilfredo Pareto : *Traité de Sociologie*, trad. din italienește ; o carte asupra lui Lenin de Landau Aldanov ; Andler : *La décomposition du socialisme allemand* (se demonstrează mișcarea antirevoluționară din sînul ultimei formații socialiste germane).

[2]

Decembrie 1919 — ianuarie 1920

După patru ani de război, Parisul — capitală a păcii — a găzduit zece luni snobismul gentlemanilor

transoceanici, care-și poartă spleenul prin locurile unde vreo comisie oficială aruncă pe piața lumii o nouă modă. Acum au plecat. Parisul descongestionat se recaută în procesiuni de carnaval, în nesățioase pofte de amuzament. Se ghicește nevroza senzuală și libertină, economisită în cei patru ani de tranșee. Cu toate acestea, toți acești oameni care-și promit orgii de bună dispoziție și de viață reușesc cu greu. Îi surprinzi neliniștiți, bîntuiți de vreo imagine chinuitoare sau de vreo presimțire sinistră. Pe lîngă aceasta, imaginația obosită nu mai poate plăsmui noutăți. Astfel, întreg Parisul trăiește ca parazit al trecutului. Se simt proiectele banale, elanurile artificiale. La teatru, reluări și iar reluări. Ca variație cîte un... Racine sau Corneille. În expoziții, în publicații, la cursuri — locuri comune sau reminiscențe. Pentru igiena socială a acestui popor încercat și obosit, banalitatea e un admirabil medicament : nu există reconfortare mai sănătoasă a nervilor decît mecanica automată a repetiției.

În fața acestor crize, orașul istoric, de zece ori secular, rămîne mai departe superb. Istoria lui, povestită într-un alfabet de piatră masivă, e elocventă în fiecare colțișor.

Nicăieri bucuria de a trăi, seninătatea de a pricepe viața nu s-a întipărit în monumente mai caracteristice.

Și, cu toate acestea, dacă n-ar fi decît aspectul istoric, Parisul ar obosi (nu se poate sta mai mult decît un sezon la Veneția), după cum dacă n-ar prezenta decît confortul ultramodern al orașelor, noi-nouțe, scoase ca din cutie (vezi Berlin), ar ofensa simțul artistic. Secretul farmecului special al Parisului stă în sinteza de vechi și modern, de istoric și de contemporan, ce conține. O Veneție întregită cu un New York.

Mai mult New York decît Veneția, fiindcă influența anglo-americană e mai accentuată din zi în zi. De la pălărierii din Avenue de l'Opéra pînă la chelnerii de cafenea, de la viveurii din Montmartre și pînă la studenții din Cartierul Latin, tipul blond anglosaxon, jovial, trivial ori taciturn stupid, e amestecat oriunde.

Francezii, cu șovinismul lor veșnic treaz, au văzut unde stă pericolul. Lipsiți de comunicativitate, închiși în ei, doar problema americană dacă îi face să vorbească. Peste tot, în tramvai, la cafenea, ești provocat la o filipică comună contra aliaților de peste ocean. În ziua cînd senatul american a refuzat ratificarea păcii, furia a ajuns așa de mare, încît înșiși profesorii la cursuri nu-și puteau ascunde enervarea.

*

Abia zilele trecute s-au terminat alegerile. Vechiul parlament, cel de la 1914, care a dăruit Franței pe un Jaurès, dar și pe un Clemenceau, își cheltuise toate resursele în încordarea eroică care a susținut războiul. Fizionomia noului parlament nu pare mult deosebită. Elementul burghez mijlociu, intelectual ori mic producător, e mai departe, formal cel puțin, diriguitorul spiritului public. În adîncuri, însă, undeva, puterea cinică a marii finanțe se simte. Tot efortul eroic, toată cinstea și puterea de muncă a celor dintăi e canalizată, condușă de cel din urmă. Li se lasă doar splendoarea aparentă, dar foarte platonică, a vanității morale. Și atîta tot. În schimb, oculta financiară lucrează în fond, capitalismul își face afacerile. Printre acestea, cea mai briliantă pe care au tentat-o în ultimul timp se pare că a fost războiul, și, acum în urmă, exploatarea pe acțiuni ori în comandită a acelei admirabile întreprinderi care se numește „pacea". Oamenii politici, ca și teoreticienii constituționaliști (vezi Wilson), aminteau de astă dată, izbitor ca asemănare, cu [sic!] marionetele costumate în comis-voiajori de la teatrul Guignol.

În viața politică aceeași comedie comercială cu discursuri. Ceea ce se numește partid, în accepția sociologică a cuvîntului, aici nu se cunoaște. În Statele Unite, în Anglia, Germania, un partid înseamnă un sistem de idei sau în cel mai rău caz interesele unei clase. Aici e vorba, în schimb, de grupuri, adunate în jurul unei *persoane* sau al unui *eveniment*, după simpatii sau afinități. O colecție de oligarhii mici în locul unei democrații mari.

Pe unde mai există, nobleța de „sînge albastru" s-a americanizat. Astfel, fatal, a dat mîna cu forța conservatoare a marii finanțe.

Printre doctrinele conservatoare aceea care iese din comun prin forța morală, prin talent și prin procesul pe care-l face în comun cu socialiștii exploatării capitaliste desfrînate e aceea grupată în frunte cu Charles Maurras și Léon Daudet în jurul ziarului *Action française*. Nu mai e vorba aici de forța reacționară a interesului, ci de terapeutica socială a ordinei și autorității. Acești socialiști vor un rege ca un simbol, ca un punct de unire în disensiunea anarhică dintre partide, vor un rege în lupta celor „quatre états antifrançais : les juifs, les protestants, les métèques et les ouvriers".

Despotismul cavaleresc, responsabil numai față de el, avînd în însăși perfecțiunea sa limitele puterii de care dispune, amintește de visurile filozofice ale unui Renan.

Nu e posibil ca poporul care a făcut trei revoluțiuni ca să-și cîștige libertatea politică va călca istoria înapoi, reîntorcîndu-se de unde a plecat. Nu e posibil că organizația democratică și proletară își va oferi într-o bună zi, benevol și candid, ca un cadou de sărbători, puterea lăcomiei aristocratice.

La ce bun, pe urmă, necesitatea ca funcționarul din capul Statului să se cheme rege, în loc de președinte de republică, cînd și unul și altul sînt egal de limitați în puterea lor prin mecanismul vieții constituționale. Inutilitatea principiilor lui Maurras te face să regreți atîta talent risipit în vînt. Psihologicește, însă, maniile, cît de inutile ar fi, sînt explicabile. Cunoaștem amatori foarte esteți, dealtfel, care colecționează cutii de chibrituri ori bastoane. De ce n-ar colecționa Maurras silogisme sterile ori principii imposibile ?

Cu toate acestea, armata, studențimea și mulți intelectuali au scris în carnetul lor intim : „vive le roi". Aceasta pentru prestigiul Franței de altădată. Azi, coeficientul de rasă, care a făcut din poporul francez minunea de echilibru, de inteligenţă egoistă şi de bunsimţ îi indică o nouă atitudine: oroarea bolşevismului. De la uvrierul înscris sau nu în C.G.T. pănă la royalistul de la *Action française*, dezaprobarea anarhiei şi frica de ea e unanimă. Socialismul şi partidul socialist francez e o sperietoare pentru abuzurile burgheze, pe care chiar cei care o ştiu că e numai atît o găsesc periculoasă.

Adevărul e că de la Jaurès încoace, socialismul n-a reuşit să fie decît o haină de duminică, pe care o poartă cîţiva idealişti cu naivitate şi mai mulţi ipocriţi practici cu cochetărie. Încolo, cetăţeanul francez, întors de la război, vrea linişte, comoditate şi iar linişte. O revoluţie l-ar deranja. Inteligent, pănă la paralizarea acţiunii, conştiincios, resemnat, francezul e un burghez conservator. În artă a rămas tot la Corneille şi Racine, pe care îi ascultă cu sfinţenie duminica la „Comedia Franceză"; în politica culturală de un şovinism violent, deşi în aparenţă temperat. Cu tot războiul, el revine la munca lui onestă, pe care o face cu regularitate şi parcă cu oarecare senzualitate în sacrificiu. Nicăieri munca făcută respectuos, ritual ca o religie şi fără preocupare practică de succes nu e mai în sîngele poporului ca aici. Totuşi, travaliul devine steril fiindcă nu se speculează. Astfel, producţia e mică. Cum ieftinătatea hîrtiei monedă creşte mereu, fiecare îşi permite o consumaţie dublă. Exportul epuizat de consumul intern devenind nul, Franţa reuşeşte să importe cu 30 miliarde mai mult decît exportă. Dacă se mai adaugă că bugetul fixat la 20 miliarde e depăşit regulat, iar anul acesta chiar cu 40 miliarde, adică de trei ori, se vede uşor de ce moneda franceză nu întrece pe piaţa lumii decît pe cea germană, rusă şi balcanică.

*

În artă, secetă mare. Scriitorii celebri înainte de război nu au adus nici o variaţie talentului lor. *Laurence Albani* al lui P. Bourget ar fi putut fi scris şi la începutul carierei acestui autor, adică pe la 1885. Acelaşi manierism aristocratic, acelaşi pedantism teoretic care face pănă şi pe lachei să discute, în repaos, la bucătărie, psihologie, acelaşi conservatorism osificat în concepţia despre societate.

Ultimele romane ale lui H. de Régnier sînt opere de sfîrşit de carieră. Un Barbusse sau Duhamel şi-au risipit talentul în opere de circumstanţe locale — care, oricum, nu pot plăcea decît contemporanilor şi numai pentru senzaţia „actualităţii", apanaj mai mult al ziaristicii decît al artei. Afară de aceştia şi sub o preocupare perfect inutilă, vreau să zic perfect artistică, un talent remarcabil se anunţă în persoana lui Pierre Benoit. Romanele sale: *l'Atlantide* şi *Kœnigsmark* conţin pagini delicioase de literatură pentru „gourmet", adică de literatură adevărată. Ambele sînt romane de aventuri, care, în factura lor generală, amintesc de Villiers de l'Isle Adam sau Edg. Poe. Cel dintăi, *l'Atlantide*, aminteşte cu mai multă claritate de *L'Ève future*. Ca şi în romanul lui Villiers de l'Isle Adam s-ar putea pune pe prima pagină a cărţii: „aux railleurs, aux rêveurs". Visătorilor şi ironicilor. Celor care visează fiindcă nu-i satisface lumea lor, dar care ştiu că visează, celor care-şi clădesc universuri imaginare pe care tot ei le dărîmă. Astfel, în persoana lui Benoit, Edgar Poe e complectat cu Anatole France; iar Mr. Le Mesge nu e decît Mr. d'Astarac din *La rôtisserie de la Reine Pédauque*, puţin mai antipatic, ce e drept.

Atlantida e o femeie şi o împărăteasă, pe scurt, o Cleopatră. Imperiul ei e în mijlocul Saharei, unde bieţii pelerini obosiţi pot găsi o lună de dragoste furioasă, cîteva teorii savante de orientalism servite de Mr. Le Mesge şi o moarte bizară, fiindcă Atlantida îşi omoară amanţii. Nimeni nu scapă de sancţiunea finală, bineînţeles excepţie făcînd numai eroul principal (altfel cum s-ar fi scris romanul?), pe care îl salvează amorul unei subalterne. Cine a atins însă această vale a plîngerii nu poate suporta traiul tihnit de tată de familie într-un modest orăşel european. Chinuit de nostalgia fatală a acestei femei, el va traversa Sahara, va bate la porțile cetății și va cere umil și candid, ca un copil pocăit, moartea izbăvitoare.

Kœnigsmark se petrece la o curte princiară germană. Și el e țesut din mistere și sentimente puțin banale. Amîndouă întineresc genul de mult adormit al romanului de aventuri. Epocile postrăzboinice îl cer. Nervii tociți de uniformitatea a patru ani de mizerie morală vor senzații exotice în timp și spațiu. E caracteristic cum după războaiele napoleoniene au apărut *Les Misérables, Atala* și acel *Trois mousquetaires*, cărora mofturosul public literar al ultimelor decenii îi e dator cu o reintegrare în literatura veritabilă, iar criticii literari, cu o pledoarie. Minciuna e necesară cînd realitatea devine prea reală, cînd oamenii, fără să canalizeze istoria, se lasă victima prozaismului ei. Astfel, O. Wilde, plictisit de naturalismul sarbăd al societății englezești, a putut să deplîngă „decadența minciunii".

P. Benoit reabilitează frumos minciuna utilă, minciuna delicată, care te salvează să comiți brutalități.

Cu toate calitățile acestui autor, unele caractere prea reliefate pot deveni defecte în evoluția operei sale posterioare. Fantezia pentru fantezie, jocul pentru joc e frumos, dar e tot așa de unilateral ca și seriosul pentru serios.

O inspirație care s-ar epuiza numai în joc e săracă și ar putea deveni pur formală. E cazul lui E. Rostand și al altora. Benoit poate să ajungă tot acolo.

Revistele se muncesc să păstreze fizionomia lor dinainte de război. Grupul din jurul lui *Nouvelle Revue Française* reușește să scoată revista în aceleași admirabile condiții de tehnică. Conținutul însă e mai secătuit. Multe din bucăți rămîn sub mediocritate. Cu același avînt juvenil, prea juvenil, poate *Les marges* zburdă, războindu-se, adesea nejust și plin de îngustime neinteligentă, cu gloriile literare ale secolilor trecuți. Altădată lipsit de prejudecăți, îndrăzneț, cu bun-gust și decență, ecou al noutăților admisibile, *Mercure de France* înclină cu fiecare număr către un reacționarism

din ce în ce mai șovinist. Un loc aparte ocupă și tînăra *Minerve française*, plină de serios, de ținută și de conservatism distins. În paginile ei găsești cel mai abil condei critic de aici, pe Louis le Cardonnel. Încolo, veteranele *La Revue des deux mondes, La Revue*, devenită acum „mondiale", *La revue de Paris* continuă să prezinte fără individualitate articole corecte și literatură insignifiantă.

Ziarele, aceleași ca înainte de război. *Le Temps* ipocrit, veșnic optimist în sensul butadei „tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes", mințind politicos sub o mască de conștiinciozitate imparțială, aduce cel puțin cea mai bogată informație, deși face opiniei publice mizerabilul serviciu de a o depersonaliza, de a nu-i indica nici o atitudine. Extreme ca opinii, egal de interesante prin polemica lor viguroasă, *L'Humanité*, pe de o parte, *Action française*, pe de alta, se pot citi cu interes. Combătîndu-le, poți avea o idee despre media lucrurilor de aici.

Despre teatru nu s-ar putea spune, iarăși, prea multe lucruri bune. Trivialitatea, bufoneria ieftină, spiritul negustoresc le-a inundat. În schimb, „Comedia-Franceză", cu toată acurateța aproape perfectă a regizoratului, se îndărătnicește în declamația emfatică și oficială a repertoriului clasic. Actorii acestui teatru, afară de unele celebrități, își forțează vocea la o muzicalitate specială, astfel că „bonjour" se spune obligatoriu în ton major, iar „bonsoir" în ton minor. În celelalte teatre, piese de duzină cu actori foarte buni. Ca repertoriu face excepție „Théâtre de l'Oeuvre", unde bunăvoința lui Lugné-Poe și a lui Susanne Desprès au reușit să monteze un *Rosmersholm* și o *Hedda Gabler* aproape autentici. Uitam și micul teatru „des Arts", unde ni se promite Curel, Claudel, Strindberg și Maeterlinck.

•

În decorul acesta pe care m-am muncit să vi-l schițez, românii mobilează și ei un mic colțișor. Îi întîlnești peste tot și nu e zi să nu auzi în simfonia semințiilor „dulcea limbă românească". Și sîntem simpatic priviți. Vorbesc de persoanele care fac politică internațională. Comunul muritorilor, poporul, e indiferent. Cei dintăi însă speculează nemulțumirea comună contra americanilor și scontează, într-un viitor și posibil conflict, concursul popoarelor mici. Au început să ne și cunoască. Vitrinele au totdeauna două-trei volume despre România. Se știe geograficește existența noastră. Astfel timpurile cînd numai gazdele din Cartierul Latin cunoșteau această afurisită rasă de oameni care nu plătesc chiriile, sau cînd ajungea la București o scrisoare cu această adresă: Bukarest-Bulgarie-Asie Mineure au trecut demult. Se știe că sîntem latini, francofili, că am făcut un război glorios și că suferim atroce de la boși și... americani. E adevărat că au contribuit la cunoașterea noastră și unii români inimoși. Albumul admirabil redactat prin munca și priceperea lui Gh. Răut, secretarul delegației noastre la conferința de pace, va da o idee completă despre calitățile nenorocitului popor, pe care cîndva Weigand, la Leipzig, îl făcea cunoscut prin fotografii de țigani lingurari.

[3]

Februarie-martie

Prima sarcină a noului parlament a fost concedierea guvernului Clemenceau. Hibrid ca compoziție politică, unitar doar în sforțarea unică cu care a terminat războiul, inegal în valoarea personalităților, guvernul trecut fusese o forță de oportunitate, și atîta tot. Deși nu prea deosebit ca fizionomie de cel precedent, parlamentul actual nu mai putea fi satisfăcut de combinații de moment. Ceea ce îi trebuia era o reprezentare integrală a tuturor grupărilor, un guvern pozitiv, cu intenții obiective de muncă și reabilitare, în care competința și specialitatea valorează mai mult decît tactul savant de culise al politicianilor de meserie. Se pare că era *guvernelor de funcționari* e peste tot în floare. Ea e o caracteristică a oboselii de lupte intestine și a gustului de libertate desfrînată. *Faza administrativă* înlocuiește faza *legislativ-parlamentară* a politicii de pănă acum. Se guvernează prin regulamente și circulări, prin ordine scurte de gospodărie, nu prin dezbateri de logică sterilă, prin cazuistica de parlamentarism subtil, în care un discurs magistral ținut putea trînti un cabinet.

Guvernul Millerand e dintre acestea. Primul ministru, socialist cuminte ca debutant, teoretician al formulei socialismului reformist, a făcut încetul cu încetul toate concesiile burgheze pe care le aduce fatalitatea biologică a vîrstei și aceea intelectuală a experienții.

Afară de aceasta, o muncă titanică de anonim cinstit i-a permis să realizeze în mic — cum se întîmplă întotdeauna — aceea ce gîndise în mare. În urmă, în timpul războiului, girarea Ministerului de Război, guvernarea Alsaciei-Lorenei i-au adus în plus merite de devotat patriot. Astfel, într-o anumită măsură, persoana sa e punctul de convergență al tuturor partidelor, care se văd în el egal de reprezentate și, dacă vreți, egal de nesatisfăcute. Socialiștii îl preferă lui Clemenceau, dar îi suspectează unele tendințe anticomuniste; conservatorii îl cred inferior celui dintăi, dar îl preferă unui Caillaux. Toată lumea murmură, însă... în șoaptă. Toți au de formulat cîte-o obiecție, pe care sînt gata însă să o părăsească la perspectiva unui alt guvern mai „à outrance".

În orice caz, se poate aștepta de la Millerand mai mult spirit de conciliațiune în politica tratatului și în cea externă în general, în care romantismul răzbunător și plin de intransigență al lui Clemenceau crease cîteodată situații încordate (vezi extrădarea vinovaților, cazul Wilhelm II); mai multă atenție organizării uvriere înăuntru, mai multă dreptate în toate, în special în procesele pretinșilor trădători sau antipatrioți.

Celelalte personalități din guvern sînt oameni ai majorităților parlamentare — un Lefèvre, de pildă, — sau specialiști ca Marsal, la Finanțe, director de bancă cu relații financiare în cercurile anglo-saxone. Ideea centrală a programului său economic constă în sistemul impozitului pe capital, nu pe venit, ceea ce ar scuti clasa uvrieră de o importantă contribuție. Spre deosebire de celelalte reforme economice scoase direct din manuale teoretice și în care realitatea era invitată să intre în ele cu de-a sila, proiectul actual e sprijinit pe cifre și pe experiența concretă a unui om de afaceri. Cu toate acestea, mulți cred că guvernul actual e un provizorat. Aceasta depinde, desigur, de forțele mai profunde ale determinismului social într-un moment dat, în special de evoluția financiar-economică care poate aduce egal de bine ori extrema dreaptă, ori cea stîngă la putere. Ceea ce dă un colorit special vieții politice de azi sînt oscilațiunile brusce cu care nestabilitatea mediului social poate oferi puterea unei clase sau alteia. În aceasta Franța nu se deosebește prea mult de celelalte țări.

*

Foarte interesant pentru sociologi e actul de ingratitudine cu care societatea franceză a răsplătit meritele octogenarului Clémenceau cu ocazia alegerilor prezidențiale. Totuși un observator prevenit nu putea fi surprins. Cu cît mă gîndesc mai mult cu atît ajung la concluzia că succesele sînt autonome în timp, în sensul că societatea cînd acordă un succes pentru un motiv n-are deloc în vedere succesele trecute acordate pentru alte motive. În această privință societatea n-are memorie. Ea e un organism viu care trăiește din prezent. Cineva, mi se pare Swift, a spus că „la reconnaissance c'est le sentiment des faveurs à venir". Dar dacă nu se mai așteaptă nimic de la cineva? Dacă motivul pentru care i s-a acordat succesul a încetat de a mai avea vreo importanță pentru societate? „Maurul și-a făcut datoria, maurul poate să plece" e, în primul rînd, o butadă la adresa bătrînilor. E un peisaj de o cruzime biologică, nietzscheiană acest masacru al generațiilor între ele. Totuși, legea e lege, și nimic nu e mai ridicol decît revolta ieftină contra fatalității. De aceea sentimentalismul pro-clémencist mi se pare deplasat și poate chiar lipsit de gust. Adevărul e că acest bătrîn exuberant, veșnic gata la orice, oportun pentru timpuri anormale, îngrijea* cumințenia politică a cercurilor mijlocii. Pe de altă parte, funcțiunea prezidențială, neutră în principiu, nulă în funcțiuni, ar fi fost depășită adesea de personalitatea fostului prim-ministru. Afară de aceasta, Clemenceau, raționalist îndărătnic și obsedat de spirit de sistemă, n-ar fi putut cunoaște supleța sentimentală, nuanțarea fină și plină de tact, necesară unui șef de stat.

Persoana care i s-a preferat e o veche cunoștință a tuturor, fără ca cineva să poată spune în legătură cu ce fapt esențial, cu ce atitudine hotărîtă a auzit vorbindu-se de ea. Deschanel e dintre oamenii al căror nume e veșnic amestecat undeva, al cărui portret îl întîlnești pretutindeni, fără să-l poți localiza undeva în spațiu. E o figură fluidă, fără caracteristică. Totuși, acest om a inventat *geniul neutralității*. Singura obsesie care-i dă un sens acțiunii și concepției sale e frica de a *nu se compromite* într-o atitudine hotărîtă, într-un moment caracteristic. Întreaga sa abilitate e în a fi cu toți și cu nimeni, nicăieri și peste tot. În istoria culturii va figura în Panthéon pentru această minunată descoperire că un cuvînt spus poate cîteodată să nu spuie absolut nimic. În afară de aceasta, a scris și cărți de critică literară, veșnic admirativă, candidă în adorație, sau monografii de politică politicoasă.

Astfel se înțelege ușor că e pe placul tuturor fiindcă e al tuturor. Succesul a fost eclatant, și eroul vrea să amintească de figurile legendare ale Franței. Unele jurnale au pomenit de Napoleon, la care s-a răspuns că e prea puțin, și o astfel de comparație e o nedreptate pentru opinia publică actuală.

---

* În loc de „îngrijora".

Aşa s-a terminat în veacul al douăzecelea după Hristos, imediat în urma marelui război, farsa sinistră a celei mai recente „Götterdämmerung"...

*

Teatrul parizian se poate împărţi în două mari categorii: teatrul de bulevard şi „Comedia Franceză". Cel dintăi e adăpostul trivialităţii bufone, al amoralismului declarat; cel de al doilea, reprezentarea emfatică a gravităţii manierate şi a afectării solemne.

În teatrele de pe bulevarde veţi întîlni veşnicele teme: un tată care se culcă succesiv cu toată familia, un „vieux marcheur" pus în corneliana situaţie de a alege între fiul natural şi ultima amantă, o mulţime de alte teme „ejusdem farinae", în care n-ai decît „l'embarras du choix" între... elevaţia morală şi delicateţa poetică. Asta se intitulează cîteodată cu eticheta rabasată de „spirit galic" sac de „umor specific parizian"... Alături teatrul oficial al „Comediei Franceze" înăbuşă orice aspiraţie artistică mai liberă în afectarea osificată a unui teatru solemn până la ridicol.

Printre toate aceste apariţiuni care foiesc pe piaţa pariziană o voce solitară se distinge uşor prin preocuparea serioasă a ideilor, prin poezia situaţiilor, aceea a lui Fr. Curel.

Debutant pe la 1893, lansat şi jucat de Antoine, dispreţuit de critica scolastică a lui F. Sarcey, nedreptăţit chiar de Faguet, Curel ajunsese, după patru ani, teatrul puţin cam artificial al intelectualilor rafinaţi. Marele public nu i-a ascultat niciodată o piesă de douăzeci de ori. Prietinii şi unii critici avansaţi l-au numit Ibsen al Franţei. Peste acest mic accident de candidatură la posteritate s-a aşternut, implacabilă, uitarea. Zece ani teatrele au reprezentat alte piese în tonul tradiţional. Autorul, solitar gelos de singurătate, rural îndrăgostit de vînătoare, îşi revărsa fantezia debordantă ori reflecţiile caustice în conversaţii cu animalele din pădure ori cu ţăranii de pe moşie. În timpul acesta, numele său revenea rar şi ingrat în auzul public: atunci cînd se relua fără succes vizibil vreo piesă de a sa.

8726

Cu tot dispreţul, Curel se bucura de un fel de glorie negativă: de cîte ori se vorbea de ce e mai bun în teatrul francez, criticii pomeneau de Curel. Pe urmă a venit războiul, armistiţiul şi, odată cu reînvierea normală a vieţii artistice, „Théâtre des Arts" joacă de două luni o premieră a sa, *L'âme en folie.* Publicul de toate felurile se bate de la bilete, iar ziarele şi revistele nu mai sfîrşesc în elogii adesea exagerate. Astfel înainte de bătrîneţe Curel asistă la împăcarea sa cu publicul.

De partea cui e adevărul în acest proces?

Ca sistem de idei Curel e un eclectic — origina lor într-o viziune biologică, darwiniană a vieţii — concurenţa vitală se clădeşte în jurul a doi poli, masacrul celor slabi în lupta pentru foame, desfrînarea sexuală în lupta pentru dragoste. Solitarul intim al vieţii de pădure a surprins adesea imensa hecatombă din care se întreţine viaţa. Ca şi Taine, care amintea adesea că în fiecare din noi e o gorilă, mai ales ca şi Schopenhauer, Curel vede în majoritatea acţiunilor omeneşti pecetea animalităţii primitive. O asemenea concepţie e obositoare. Ea taie toate ipotezele fecunde de acţiune, admiraţie şi progres. Individul care o poartă în el e un ipohondru nesatisfăcut, asfixiat de propria lui gîndire. Atunci nevoia de reacţiune devine imperioasă. Gînditorul obosit de pesimism nu va mai putea fi satisfăcut de paliative.

El se zvîrli tocmai în doctrina perfect opusă şi va deveni un spiritualist. Curel va tinde, ca şi doctorul din *La nouvelle idole,* către un soare binefăcător, către o divinitate reconfortantă. „D-ta, ca şi mine, ca şi toţi cercetătorii, nu sîntem decît mici capete înecate într-un lac de ignoranţă şi care întindem gîtul cu înduioşătoare unanimitate către o lumină dorită cu pasiune. Sub ce soare vor înflori inteligenţele noastră odată ajunse la ziuă? Căci, oricum, trebuie să existe un soare." Astfel biologistul materialist îşi găseşte complectarea în cel mai perfect spiritualism. Aceste idei

LITERATURA

animează tipuri de o profundă psihologie. Fără a fi patologic, sufletul eroilor lui Curel e extrem de complicat. Reacţiunea banală pe care poţi s-o prevezi după experienţă ori din regulele unui manual nu e apanajul lor. Soluţia care vor lua-o în diversele momente din viaţă nu e cea aşteptată de comunul muritorilor, şi, totuşi, va fi aşa de îndreptăţită pentru o simpatie înţelegătoare! Eroii lui Curel nu sînt manechine menite a demonstra o teoremă, ca în piesele numite „à thèse". Ei reacţionează contra tezei principale cu originalitatea lor proprie, transformînd ideea principală după ei. De aceea, piesele sale nu au toate concluzie, fiindcă Curel e mai mult un psiholog care cunoaşte resorturile capricioase ale sufletului decît un gazetar care pledează pentru simetria unei idei. Dacă mai adăugăm şi poezia înaripată a unor scene, magistral scrise, avem secretul talentului lui Curel.

Inconvenientele nu lipsesc nici ele. În primul rînd, multe din piese amintesc de dialogurile filozofice ale unui Renan sau Platon. Astfel ele rămîn departe de teatru. Sarcey i-a reproşat-o acum douăzeci de ani. Lipsa talentului pur dramatic se vede şi într-aceasta că atunci cînd Curel voieşte să provoace conflicte, rezultatul e aşa de exagerat, încît acţiunea devine puerilă. (De pildă, ultimul act din prima versiune a piesei lui *Le repas du lion,* unde se petrec două omoruri în cinci minute sau în prima versiune a piesei lui *La fille sauvage,* unde se reprezintă o acuplare sexuală, pe scenă, în faţa publicului.)

Afară de aceasta, banalitatea unor idei susţinute de eroi e uneori, pur şi simplu, exasperantă. Aşa în *Le repas du lion* discursurile în favoarea liberalismului economic pot figura în manualul de economie politică al lui Ch. Gide, iar teoriile darwiniene din *L'Ame en folie* par extrase din filozofii naturalişti „à bon marché" în felul lui Büchner sau Vogt.

Teatrul contemporan, vorbesc de cel din restul Europei, Strindberg, Cehov*, Ibsen, Maeterlinck, a adus această inovaţie pe scenă, anume că dramatismul unei situaţii nu reiese numaidecît din dialog, din vorbele pe care şi le spun personagiile, ci tot aşa de bine din mişcări mute, din atmosfera generală a scenei într-un moment dat, chiar dintr-o tăcere elocventă. Astfel, nuanţele infinit de delicate ale vieţii interioare pot fi sugerate mai fix prin alte mijloace decît prin vorbe, care adesea nu exprimă decît generalul, superficialul sufletesc. În Maeterlinck sînt scene mute care spun atît!

În teatrul lui Curel nu veţi găsi aceasta. Descendent al lui Corneille, el e un vorbăreţ, un limbut. O scenă i se pare cu atît mai bine exprimată, cu cîte dialogul e mai plin de patos şi de discursuri magistral ţinute. Curel e culmea *teatrului retoric,* caracteristica principală a teatrului francez.

Unii l-au asemănat cu Ibsen. E adevărat că preocuparea de idei, gustul pentru simbol îl apropie de patriarhul nordic. E însă ceva care îi deosebeşte fundamental. Oricîte idei, oricîtă cinste intelectuală, oricîtă îndrăzneală ar prezinta Curel, el rămîne un diletant. Teatrul său se prezintă ca o operă concepută în cabinet, după o masă copioasă, cu o ţigară în gură şi cu un pahar de lichior dinainte, ca joc distractiv al unei inteligenţe, care printre alte preocupări se divertisează şi în artă. E mult *sport* de om fericit în teatrul lui Curel. La Ibsen, din contra, se simte zvîrcolirea internă a unei conştiinţe care sufere fiindcă o chinuieşte o problemă. O idee poate fi un obiect de amuzament senzual, poate fi o obsesie chinuitoare şi mai poate fi şi un act de eroism care-şi plăteşte existenţa cu frînturi din fericirea proprie. Din această categorie fac parte iniţiatorii de religii şi dreptate, martirii convingerilor, eroii gîndirii. Ibsen e printre ei. Cînd te gîndeşti imediat apoi la Curel, îţi vine în minte analogia între un amorezat şi un... „coureur".

Jovialitatea dramatică a Ibsenului francez ar ofensa profund viziunea sumbră, tragică a veritabilului.

Cu toate acestea, în teatrul francez, Curel e o figură puternică şi o oază pentru bietul metec iubitor de teatru.

---

* În text: Dimov. Desigur eroare de tipar.

„Comedia-Franceză" ne-a dat şi ea o operă plină de poezie, care iese mult din tonul oficial al pieselor obişnuite, *L'Hérodienne* a lui Albert du Bois.

E vorba de vechea temă din *Bérénice* a lui Racine, adică de amorul acesteia cu Titus. Punctul de vedere e, însă, altul. Autorul insistă asupra psihologiei mulţimii, asupra urii implacabile de rasă pe care poporul o nutreşte veşnic contra suveranilor săi de origină străină. Asupra lui Bérénice, evreică de origină, se azvîrl toate greşelile altora. Se întrezăreşte şi o uşoară aluzie la antisemitismul canibalic al popoarelor imperialiste. Se pune în contrast firea conciliatoare, aspiraţia către justiţia imanentă caracteristică poporului evreu cu egoismul brutal al popoarelor asupritoare. În plus scene de o poezie superioară, ca aceea a despărţirii dintre Titus şi Bérénice, animă piesa peste tot. De data aceasta „Comedia-Franceză" a avut mîna fericită. Lipsită de pedanteria solemnă, de gravitatea ridicolă a altor piese clasice, *L'Herodienne* reuşeşte să rămîie de o factură şi de o mentalitate foarte modernă.

Rolul nefericitei împărătese a fost jucat cu melancolia unui rămas-bun de la teatru, de pensionara d-nă Bartet, ultima mare tragediană din rasa eroică a lui Sarah Bernhardt sau Duse. Titus, impunător, elegant fără afectaţie, a fost evocat de Lambert fiul.

N-aş vrea să dobor fetişele unor compatrioţi, care văd în *De Max* un mare artist. De data aceasta a jucat rolul lui Juvenal. Meseria cronicarului e ingrată. Adesea, el trebuie să fie un răsturnător de idoli. Şi răsturnătorii de idoli sînt oameni nedelicaţi. Cu toate acestea, un demon interior mă forţează s-o spun limpede şi clar o dată pentru totdeauna: De Max e un formidabil cabotin (aşa de formidabil, încît reuşeşte ca deodată să facă cabotinajul artistic), din aceia care ofensează orice simţ de artă. Nu ştiu dacă sînteţi edificaţi asupra sensului cuvîntului cabotin. Pentru actorii cu acest nume rolul nu e un caracter specific de redat, nu e un specimen particular de evocat, ci e o ocazie de aplicat a priori, anumite clişee, veşnic aceleaşi, cu scopul de a evidenţia nu individualul unei existenţe sau al unei situaţii, ci admirabila persoană a celui care joacă. Fie că e vorba de un simplu burghez, de un rege, de un aventurier, cabotinul îl va exprima cu un stoc fix de gesturi sau de nuanţe în voce: pentru scenele de desperare există o anumită reţetă, pentru cele de dragoste, alta şi aşa mai departe. Tendinţa spre *formulă* e preocuparea principală. Astfel, orice rol se adaptează la persoana actorului, nu persoana actorului la concretul rolului. Orice erou e înăbuşit în şapte-opt mijloace invariabile, orice personaj e falsificat după trebuinţele clişeului. Artistul veritabil, însă, e variabil la infinit. Pentru el personajul de întrupat e o enigmă care o ghiceşte. El se pierde *ca om* în faţa caracterului pe care îl exprimă. De Max nu e dintre aceia. Dealtfel, transcriu textual pentru publicul român opiniile unui talentat cronicar parizian: „Quant à Mr. De Max, qui joue Juvenal, et qui est, dans ce rôle, plus comique que satirique, il est ce qu'il l'a été, ce qu'il sera toujours, admirablement ridicule.

Mr. De Max n'est d'ailleurs pas un acteur ordinaire. Il sait se mettre en lumière. Il y a quelques mois, on a joué à la Comédie française une adaptation des *Perses*. Mr. De Max jouait la rôle de Xerxes. Il s'est probablement dit qu'un tel personnage devait avoir de son temps tout le confortable voulu, il a donc veillé à ce ce que rien ne lui manquât. A un acte, Xerxes, en plein jour, arrive en scene dans une chaise à porteurs. Que cette chaise à porteurs fut ruisselante d'or rein a dire. On est Xerxes, n'est-ce pas? Mais il y avait mieux. Mr. De Max avait absolument exigé, dans cette chaise à porteurs, une ampoule electrique. Représentations, observations, résistance, rien n'y fît. Il fallut céder et lui installer son ampoule. M. De Max entrait ainsi en scene, en plein jour, dans sa chaise à porteurs, éclairé à l'electricité et dans une attitude soignée, il n'est pas besoin de le dire, toute sa personne bien mise en valeur. Et vous voudriez refuser du génie à cet homme? Accordez-lui au moins celui de l'éclairage". (Maurice Boissard, *Mercure de France,* 15 dec. 1919.)

La urma urmei, i-am ierta tremolurile ridicole în voce, coţofeneala de mahala a unor gesturi care vor să fie superbe, dacă calitatea generală a cabotinajului ar fi de o esenţă mai puţin ieftină. Aşa cum sînt, însă, formulele scenice ale d-lui De Max sînt făcute să puie pe gînduri domnişoarele neiniţiate din anumite centre suburbane sau să dea un ultim regret de viaţă veteranelor sentimentale de cincizeci de ani.

În tumultul „iarmarocului de pe piaţă" o voce de o puritate severă, jansenistă, o aduce micul „Théâtre du Vieux Colombier". E o asociaţie de poeţi, artişti, tehnicieni sub conducerea lui Jacques Copeau, directorul de la *Nouvelle revue française.* Scopul e excluderea industriei, a reclamei şi a falşificării teatrului. Cu o sobrietate şi cu o inteligenţă desăvîrşită s-a jucat ca premieră o fantezie a lui Shakespeare *Conte d'hiver.* Detalii mai multe în numărul viitor.

Remarcabil ca tentativă ratată e montarea de către Gémier (succesorul lui Antoine şi emulul „in spe" al lui Reinhardt) a lui *Oedipe roi de Thèbes.* Rezultatul a fost grotesc. Un amestec de music-hall cu industrie de scenă şi cu cinematograf, un text fad, parodie plină de impietate pentru Sofocle şi, în plus, o neglijenţă istorică care făcea ca Oedip să vorbească de imprimerie, iar Antigona să fie îmbrăcată sub „peplum"-ul grec cu o pereche de tocuri Louis XV.

Despre cursuri, concerte, cărţi şi expoziţii, în numărul viitor.

[4]

Iunie, 1920

I. Generalităţi. — Peste o lună cel mult, ultimele lichidări ale conferinţei de pace vor lua sfîrşit. Va veni pe urmă rolul basmului cu cucoşul roş care se mai cheamă şi „Societatea Naţiunilor". Atacată violent în America, care nici nu vrea să participe la ea, respinsă de unii neutri, suspectată în Franţa, „Societatea Naţiunilor" va fi, ca şi sora ei mai mare — tribunalul de la Haga —, o adunare a diplomaţilor de meserie (a celor inofensivi, şi nu a celor mai talentaţi), unde se vor schimba cu ipocrizie dulcegării politicoase şi formule vide pentru a masca duşmănii invincibile. Părăsită de America, adeseori în conflict cu Anglia şi Italia, Franţa decepţionată îşi îngroapă iluziile pe falimentul uriaşei opere de pace.

Alături de ea, cu o vitalitate proaspătă de organism tînăr, Germania îşi cicatrizează rănile cu binevoitorul concurs al unora din aliaţi, care au reuşit să înţeleagă că în faţa foamei nu există decît o singură solidaritate.

De departe, dinspre răsărit, se aud încă bubuiturile incendiului nepotolit. Prin fel de fel de mesajuri, slavismul trimite iluminări mistice occidentului osificat într-o îndărătnică reacţiune. Dincolo, peste ocean, foştii aliaţi îşi fac afacerile...

În faţa acestor împrejurări, Franţa înăuntru dibuieşte şi ea o nouă formulă de viaţă. După necesităţile comune ale războiului, „l'union sacrée" e pe cale de dizolvare. Financiarii şi-au reluat speculaţiunile desfrînate. Uvrierii scăldaţi în aceeaşi veşnică baie de ură opun peste tot reţeta lor: greva. Ţăranii îmbogăţiţi de război, se resemnează în traiul comod de azi pe mîne.

Rămîn izolaţi şi neputincioşi intelectualii.

Părăsiţi de stat, care nu-i consideră o putere, — se ştie că concesiunile statului sînt acordate totdeauna de frică —, dispreţuiţi de burghezi, mefiaţi de lucrători şi ţărani, aceşti regi în exil încearcă, ca şi tovarăşii lor, monarhii deposedaţi, neputincioase soviete, pe care nimeni nu le ascultă şi de care cîţiva îşi bat joc — opera de apărare profesională a lui „Confédération des travailleurs intelectuels" sau a lui „Compagnons de l'intelligence", plasate între un proletariat uvrier incult încă şi o burghezie îngrăşată de afaceri, inspiră mult, de la o vreme încoace, jurnalele umoristice ca *Le merle blanc* sau *Le canard enchaîne.*

Şi cu toate acestea, adevăraţii proletari ai zilei de azi ei sînt. Înzestraţi cu o imaginaţie care poate concepe toate rafinăriile fericirii, lipsiţi în acelaşi timp de orice putere de realizare materială, ei sînt cei mai nenorociţi dintre muritori.

În curînd romanele sumbre, pline de vicisitudinile vieţii de intelectual prăpădit de sărăcie, cîntate pe la sfîrşitul secolului trecut de un Dostoievski sau Blasco-Ibanez, vor fi din nou de actualitate în Franţa. Timpurile actuale nu sînt propice intelectualilor. Literatura îşi schimbă predilecţiile unde poate.

În faţa acestor suferinţe, cultura franceză se îndreaptă hotărît către un puternic misticism. Problema fericirii se impune. Or toate dizertaţiile despre fericire nu pot fi decît mistice.

Faimoasa claritate latină, raţiunea olimpiană şi senină, e făcută pentru zile de petrecere. Nicăieri nu e mai la locul ei ca în secolii fericiţi ai XVII-lea şi al XVIII-lea. Azi, suferinţa naşte sufletul religios, aspiraţia instinctivă şi confuză către calm şi fericire. „Raţiunea" nemiloasă „de pe malurile Mediteranei" ar ofensa tragedia timpurilor actuale.

Astfel, cu drept cuvînt paginile unui R. Rolland, Duhamel sau Barbusse pot fi considerate ca misticism pur. Ele au din necazul omului amărît de la Nord.

Dacă în literatură şi în morală însă axioma ori ipoteza azvîrlită pe piaţă nu angajează la nimic, în politică, unde realizările cer sancţiuni, individul de aici se arată mult mai prudent. Simţul practic pe care îl are în sînge îl va opri întotdeauna la jumătatea drumului pe care un neamţ ori un slav îl va parcurge tot. Astfel să nu fiţi miraţi dacă veţi constata că mentalitatea intelectuală merge invers proporţional cu cea politică. În arena vieţii politice urmele misticismului abia se întrezăresc. Timide la unii teoreticiani, ceva mai pronunţate în unele grupuri socialiste, ele sînt nule în sindicalism. Dacă cel dintîi se mai inspiră de la ortodoxia marxistă, cel de-al doilea revine la cumintele burghez Proudhon.

Trei mari fapte dovedesc cît de departe sînt francezii de socialismul revoluţionar:

a) Hotărîrile Congresului socialist naţional de la Strassbourg.

b) Eşecul grevei generale.

c) Condamnarea lui Caillaux.

a) Se ştie că socialismul francez, după moartea lui Jaurès, conţine cel puţin trei curente care ar corespunde cu tradiţionalele grupări din dreapta, centru şi stînga.

O parte, *Renaudel* şi tovarăşii săi, au fost de la început pentru colaborarea cu elementele burgheze, pentru concursul unanim, şi necondiţionat dat războiului comun, pentru ajutorarea societăţii franceze ameninţată de invazia germană. Înăuntru, pentru justiţie şi pace, pentru înfrăţire şi solidaritate. În acestea, ei se apropiau cel mai mult de idealul lui Jaurès, care a fost totdeauna mai aproape de Crist decît de Marx.

Exact opuşi acestora, grupul lui *Loriot* vrea pur şi simplu adoptarea „ad litteram" a revoluţiei ruseşti cu forma ei sovietistă. Internaţionala a II-a nu-i mai satisface. Ei vor aderarea integrală la programul lui Lenin şi intronarea sau cel puţin susţinerea republicii sovietiste în Franţa.

La centru, cu un simţ politic de oportunitate care trebuie lăudat, *Longuet*, directorul ziarului *Le populaire*, şi-a înjghebat un program eclectic, în care asperităţile extremiste sînt perfect îmbinate într-o sinteză comună şi care pare că satisface cea mai mare parte din lume.

Congresul de la Strassbourg, chemat să precizeze atitudinea socialismului francez faţă de marile probleme de organizare internaţională, a prezentat o fizionomie abstenţionistă, dacă nu ostilă politicii lui Lenin. Majoritatea discursurilor au înfierat desfrînarea din Rusia. S-au găsit chiar argumente juridice în baza cărora Franţa ar avea dreptul să se desolidarizeze de la opera bolşevismului, întrucît acesta nu numai că nu a invitat-o la o operă comună, dar oficialitatea sovietelor ruseşti s-a pronunţat de atîtea ori contra socialismului francez, înfierîndu-l de burghez, renegat, trădător. Astfel, aderarea la Internaţionala a III-a, internaţionala lui Troţki şi Lenin, la care au aderat deja organizaţiile socialiste din Italia, Belgia şi o parte din Anglia, a fost respinsă cu o mare majoritate de voturi. În schimb, alipirea la Internaţionala a II-a, aceea care a declarat şi tolerat războiul din care mai fac parte încă travailiştii englezi şi organizaţia elveţiană, nu putea fi nici ea posibilă. Atunci socialismul francez a adoptat calea cea mai bună. A cerut înfiinţarea unei noi Internaţionale. Pînă atunci proletariatul francez dispune de toată libertatea, ceea ce în alţi termeni vrea să spuie că înţelege deocamdată să rămiie *naţional*.

b) Cu toate acestea, cîteva elemente care întreţin încă focul sacru al revoluţiei pure îndeamnă veşnic proletariatul către calea violenţelor. Cum singurul mijloc momentan e greva, uvrierii ne-au dat pănă acum trei manifestaţii în acest gen. Ultima a fost cea mai puternică atît ca efecte, cît şi ca manifestaţii. Ea a pornit de la un motiv şi de la un pretext. Motivul a fost de astă dată naţionalizarea căilor ferate şi girarea lor de sindicatul uvrierilor. Pretextul a fost sărbătoarea de 1 Mai.

Se ştie că statul francez îşi girează căile ferate prin concesiuni făcute unor companii. Rezultatul e drept că e detestabil: confort sub-mediocru, organizaţie anarhică etc. În plus, uvrierii se cred mai exploataţi ca oriunde. Atunci ei au cerut o soluţie care cu drept cuvînt a apărut foarte oneroasă pentru stat: exproprierea de către stat a căilor ferate şi conducerea lor de către sindicatul lucrătorilor. În caz de beneficii, acestea vor fi împărţite între lucrători; în caz de pierderi, statul va acoperi reţeta. Pentru stat, proiectul oferea numai riscuri şi nici un beneficiu. Astfel el n-a fost primit. Ministrul Muncii nici n-a vrut să stea de vorbă cu C.G.T. Ca reacţiune, uvrierii au declarat greva generală. Guvernul, însufleţit de o energie susţinută, a întrebuinţat măsuri drastice. Alături de arestări mai mult sau mai puţin ilegale, ca de circumstanţe, guvernul a procedat şi la dizolvarea caracterului de personalitate juridică acordat lui C.G.T. S-a invocat raţiunea că legea din 1884, care regula situaţia juridică a sindicatelor, permitea acestora să se formeze numai pe motive profesionale şi că-i interzicea orice amestec în viaţa politică a statului. Or C.G.T., departe de a se menţine în rolul ei profesional, se amesteca în viaţa politică îndemnînd la revoluţie şi la detronarea actualului regim. După dezbateri parlamentare violente, guvernul şi-a menţinut punctul de vedere, iar C.G.T. a votat încetarea grevei, fără ca vreo compensaţie să i se fi dat. Succesul guvernului, cel puţin pentru moment, a fost asigurat. Astfel, în timp ce în Germania o grevă generală, admirabil solidară, paralizînd viaţa statului, a reuşit să detroneze complotul reacţionar-militarist Kapp-Lüttwitz, în Franţa principiilor de la 1789, o grevă anemică întreţinută zilnic cu baloane de oxigen a trebuit să-şi decline cu umilinţă forţa pentru timpuri mai bune...

Condamnarea lui Caillaux a venit şi ea să demonstreze cît antisocialism conţine Franţa anului 1920.

II. Joseph Caillaux. Faguet scrie undeva că Renan a fost trimis pe umila noastră planetă cu decret oficial din partea providenţei ca să arate oamenilor ce însamnă inteligenţa.

Despre Joseph Caillaux, fost prim-ministru şi actual delicvent de drept comun, se poate spune desigur acelaşi lucru. Nimic nu defineşte mai bine pe acest om decît calitatea inteligenţei sale subt forma ei cea mai obişnuită: complexitatea.

Subt craniul acesta încăpător, toate contradicţiile se topesc, toate discordanţele se armonizează, strigătele stridente se armonizează, gesturile deşuchiate capătă logică, paradoxele devin locuri comune. Nici o faţă a vieţii nu i-a fost străină. Politician oportunist, inspirat de viaţa practică, Caillaux a reuşit să devie teoreticianul utopist al impozitului pe venit; om public, acaparat de arena politică, el a reuşit să aibă o viaţă particulară aventuroasă ca a unui erou de Musset; oportunist lucid înainte de război, martir îndărătnic al unei concepţiuni impopulare, după; socialist accentuat în multe atitudini, în acelaşi timp prietinul marei finanţe internaţionale.

Se pare că Hegel a vizat direct anumiţi oameni cînd a lansat celebra sa dialectică a combinaţiei între teză şi antiteză.

Din toată această complexitate măiestrit îmbinată, Caillaux a reuşit să devie un om liber, într-atît întrucît un om complect reuşeşte să neutralizeze într-însul impulsiunile tiranice. Mai mult, culoarea generală a temperamentului său reuşea să fie aceea a unui om liber-cugetător îndrăzneţ, temerar, a unui erou care-şi fabrică mediul, nu a unui sclav politic care cerşeşte toleranţa mulţimii.

Cu toate acestea, în procesul dintre Caillaux şi societatea timpului său, cel dintîi e un învins. Pentru ce? Împrejurările istorice ne-o vor spune.

*

Cînd debută în politică, Joseph Caillaux, în 1898, după cîţiva ani de inspectorat financiar, dreapta politică se aştepta să regăsească în fiul lui Eugène Caillaux toate serviciile pe care le adusese reacţiunii ministrul conservator din 16 mai 1875. În adevăr, guvernul Méline, contra căruia votase toată stînga democratică, găsise un sprijin în votul aprobativ al moderatului tînăr Joseph Caillaux. Cu toate acestea, guvernul Méline e nevoit să demisioneze. Ministerul radical Henry Brisson, care îi urmează, găseşte o vie opoziţie pe tema impozitului progresiv în persoana aceluia care mai tîrziu trebuia să devie şampionul aceleiaşi reforme.

Cam pe aceeaşi vreme, afacerea Dreyfus era în toiul ei. Dibuirile unui sistem politic neînchegat încă se arătă şi cu această ocazie. Caillaux votează afişarea discursului Cavaignac, care afirma inculpabilitatea lui Dreyfus şi, în acelaşi timp, contribuie cu votul său la răsturnarea guvernului Brisson, acuzat de agitaţie dreyfusardă. Cu tot oportunismul atitudinilor, dreapta continua să-l considere printre ai ei.

Consternarea fu generală cînd în guvernul aşa de înaintat al lui Waldeck-Rousseau, alături de Millerand, intră ca ministru de Finanţe şi Caillaux. Cînd guvernul Waldeck-Rousseau demisionă, impresia generală pe care o lăsase ministrul de Finanţe, cu toate cele cîteva încercări timide de a propune problema impozitului, era aceea a unui abil financiar, de un talent deosebit, însă cu tendinţe moderate.

Încetul cu încetul însă evoluţia către socialism se accentuă. Astfel, îl găsim sprijinind coaliţia radical-socialistă a guvernului Combes, pe tema separaţiei bisericii de stat. Caillaux fu mai anticlerical decît Briand, care propusese legea, şi chiar decît Jaurès.

În 1906, Clemenceau îl chemă din nou la portofoliul Finanţelor. În timpul acesta „Alianţa republican-democratică" se formase, şi Caillaux, care o conducea, fu însărcinat să-i redacteze programul. În 1907 apăru pentru prima oară pe biroul Camerei proiectul fiscal al impozitului pe venit. În acelaşi an cariera lui Caillaux a căpătat o nouă directivă.

Destinul său se lega de acela al reformei. Şi reformele care lovesc adînc interesele de clasă se ştie ce soartă au. Cu toată partea ei echitabilă, reforma a fost primită prost şi de conservatori şi de înaintaţi. Pe cei dintîi îi lovea direct, în rîndul celorlalţi stîrnea o explicabilă invidie. Aristide Briand într-un discurs rămas celebru l-a caracterizat drept „plutocrat demagog".

Cu toate acestea, rîndurile democraţiei franceze se strîngeau din ce în ce mai mult în jurul lui Caillaux. După o scurtă opoziţie, ministerul Monis îl chemă pentru a treia oară la Ministerul Finanţelor. Cum primul-ministru era o personalitate foarte ştearsă, opinia publică indica preşedinte de Consiliu pe unul din cei trei colaboratori mai marcanţi: Berteaux, Delcassé, Caillaux. Berteaux, murind pe neaşteptate în împrejurările ştiute, Delcassé, înlăturat spre a nu dezlănţui un conflict cu Germania, Caillaux luă preşedinţia consiliului. Din aceeaşi epocă durează şi *afacerea Agadir*. Azi, după proces, din depoziţiile unui martor ca Jules Cambon, ministru la Berlin pe atunci, se ştie cu ce dezinteresată inteligenţă a servit Caillaux Franţa în această afacere. În schimbul unei neînsemnate concesiuni teritoriale în Congo, Franţa a cîştigat protectoratul definitiv în Maroc.

O anumită rivalitate, însă, se concentra. Campania fatală dusă de Calmette a căzut ca un exploziv ucigător în cariera acestui om. În urmă, evenimentele războiului şi interpretarea lor, arhicunoscută.

Aceasta e istoria sumară a unei cariere — care nu e lipsită nici de ambiţie nemăsurată, nici de vanitate deşartă. Impulsiuni etice nu veţi găsi, în schimb gustul morbid pentru un despotism cezarian şi o sălbatecă poftă de viaţă hedonistă.

O intrigă meschină inventată de o societate invidioasă a reabilitat însă acest om, dîndu-i un colorit de suferinţă şi umanitate, pe care, altfel, nu l-ar fi cunoscut probabil niciodată.

*

Cîndva Jaurès spunea că personalitatea lui Caillaux nu se poate înţelege fără să evoci în acelaşi timp pe Balzac, Shakespeare şi Macchiavel. Spunînd aşa, marele apostol nu făcea numai o figură de literatură.

Avea ceva din personajele lui Shakespeare în dispreţul cu care ignora legile lui Nemesis. Cramponat de beţia vrăjită a puterii, urca culmile succesului peste cadavre de remuşcări, peste scrupule înăbuşite. Hipnotizat de narcoticul înălţimilor, Caillaux lăsa să-i supravieţuiască în suflet numai poftele Cezarului, ucigînd în el, încetul cu încetul, blînda bestie omenească, care ştie să sufere şi să iubească. Superb de inconştienţă, uita, ca şi Macbeth, că fatalitatea pîndeşte la răscruci.

Întocmai ca şi eroii lui Balzac, acest amant financiar era purtătorul unui caracter de stîncă. O pasiune sumbră îi închega perfect între ele toate actele vieţii. Într-însul mişunau toate poftele şi toate năzuinţele.

Amintea de Macchiavel prin prisma realistă cu care privea viaţa şi, mai ales, prin spiritul liber pe care nu-l speria nici cruzimea şi nici martirul. Pricepea

mai bine ca oricine că rolul unui om politic e mai aproape de acela al unui chirurg implacabil decît al unei delicate surori de caritate. Omul politic taie, nu tămăduieşte. Într-aceasta toţi liberii cugetători au fost despoţi — citeşte eroi. Unii în gîndire, alţii în faptă.

Această mare inteligenţă înţelegea să conducă societatea cum voia el şi numai cum voia. Opinia publică o dispreţuia. „Quant aux hommes, il les méprisait tendrement." Cît valorează, o ştia din compromisurile cu dînşii.

În oglinda sufletului său universul se armoniza în toată diversitatea infinitelor lui senzaţii. Caillaux era un epicureian nesăturat care pricepe cu o dulce amărăciune că clipa trecută nu se mai poate întîlni. Din haosul vieţii făcea o grădină cultivată, pe aleele căreia îşi plimba înfriguratele lui visuri de „condottiere" politic.

Astfel, peste personalitatea aceasta se aşternea un văl de lubricitate care îl scădea în ochii unora. Amoralitatea sa semiartistică nu plăcea tuturor.

Într-o zi, însă, societatea şi-a luat sarcina de a-l reabilita, de a scobori peste el nu ştiu ce aureolă de apostol, de martir resemnat. Fără colaborarea meschinului său proces, Caillaux ar fi fost o figură caracteristică, interesantă, dar nu simpatic.

Ca şi lui Oscar Wilde pînă la ziua procesului, lui Caillaux îi lipsea *umanitatea*. Un proces injust, intentat pe spusele impresioniste ale unora, pe zvonuri, pe şoapte, pe cele ce văzuseră servitoarele prin gaura cheii, un proces pornit dintr-o gregară nevoie de turmă de a-şi plăti un ţap ispăşitor, a întins pînă la culmi ridicole elasticitatea comodelor norme care sînt articolele legii. O lege despre care oricine poate pretinde că are sensul pe care vrea să i-l dea el a fost chemată, servitoare docilă, ca să înfiereze un punct de vedere care se depărta de adevăr, numai întrucît insuccesul n-are niciodată dreptate.

Procesul Caillaux n-are nici o *semnificaţie juridică*. El nu poate avea decît una *politică*, dacă vreţi *socială*. Caillaux nu e un trădător. Burghezimea şi unii politiciani avea de răfuit cu el socoteli mai vechi: Caillaux e omul impozitului pe venit. Dacă ideile subversive se pot ierta, loviturile materiale își plătesc totdeauna revanșa. Toți bancherii din lumea aceasta nu uită niciodată.

În afară de aceasta, Caillaux e un liber-cugetător. Curajul gîndirii sale e incomod, fiindcă nu cunoaște moliciunea prejudecăților. De aceea, procesul său e al tuturor nedreptățiților sociali, al prevestitorilor de zile mai bune, al lui Socrat, al lui Danton, al lui Malesherbes.

Dreptatea, însă, s-a făcut indirect. Oportunist obsedat de compromisuri, ambițios cinic îmbătat de putere, Caillaux a devenit în urma procesului un martir, mai mult un om.

În zilele întunecoase din temniță, o coardă nouă a vibrat în sufletul său. El a învățat tocmai ceea ce ignora: virtutea creștină a umilinții. Sufletul potolit a priceput vanitatea orgoliului superb.

Senzualul exasperat și-a calmat nervii cu o nouă senzație: voluptatea umilinții.

Astfel, în splendida sa apărare, strigăt sălbatic al dreptății înăbușite, el a putut să se compare fără falsă modestie cu Socrat, Danton, Malesherbes.

„Între judecătorul care i-a dat otrava și Socrate, pe cine va condamna posteritatea?“

Cît despre semnificația socială a procesului Caillaux, el înseamnă victoria desăvîrșită a obscurantismului și a autorității.

În zadar s-au irosit de veacuri atîtea cadavre omenești, în zadar atîtea fericiri zdrobite prin lupte ca să se cîștige acea modestă libertate burgheză pe care constituțiunile ipocrit o numesc libertate de conștiință, dacă gîndul omenesc poate fi suspectat și batjocurit în intimitatea lui; dacă carnețelul intim sau biroul, cealaltă sucursală a creierului — pot fi sfărmate pentru ca să se smulgă dinăuntru niște mizerabile peteci de hîrtie în favoarea unor pretinse crime!

Maeștri ai exagerației, sadicii inchizitori de aici au întrecut pe tovarășii lor din Rusia. Căci, dacă acolo

se urmăresc doar manifestările externe, aici se urmărește însuși gîndul. Expropriată, ideea este zvîrlită în stradă pentru ca noroiul public să o pîngărească.

Din întîmplare îmi cad subt ochi aceste rînduri din corespondența lui Flaubert scrise după 1870, într-o perioadă analoagă cu a noastră: „Je ne désespère pas de l'humanité, mais je crois que notre race est finie. Le monde va devenir fanatique, catholique. Le malheur rend les faibles dévots et tout le monde est maintenant faible. Je suis convaincu que nous entrons dans un monde hideux où les gens comme moi n'auront plus leur raison d'être. On sera utilitaire, militaire, économe, abject.

Oh! si je pouvais vivre dans un pays où il n'y aura plus d'uniforme, où on n'entend plus le tambour, où on ne parle plus de massacre, où on ne soit plus obligé d'être citoyen! Mais la terre n'est plus habitable pour les pauvres mandarins“. (*Correspondance de Flaubert*, vol. IV, p. 38.)

Rezultatul procesului Caillaux face din nou actuale aceste rînduri bătrîne de jumătate de secol.

Să se reînvie din nou cel puțin tribunalele de popi și procedura ordaliilor; să se cheme ca supremă jurisdicție coloneii de cavalerie de prin colonii, celebri prin aceea că-și confecționau pardesiuri impermeabile din piei de negri; să se adune maeștrii asasinatelor de pretutindeni într-o sublimă și unanimă cruciadă contra gîndirii „pour que l'ordre règne à Varsovie“, pentru ca asfixiată, înțepenită, planeta să-și capete calmul suprem. Intimidată, îndărătnica curiozitate să-și înăbușe elanurile, iar incorigibilii mandarini să-și facă bagajele pentru alte continente...

Muncitori intelectuali din toate țările, tăinuiți-vă gîndul!

[5]

iulie 1920

1. *Criza imperialismului politic*

Ultima conferință a consiliului suprem se adunase la San-Remo. În atmosfera luxuriantă, senzuală a coastei de azur, superbul areopag privea de pe terasele celui mai elegant hotel, cu dificultăți de miop distrat, în depărtări fumurii, la ruina Europei orientale.

În contrast cu grămada de hîrburi de acolo, își simțeau puterea invincibilă. Psihologi empirici neîntrecuți, știau precis că omenirea flămîndă de acolo va asculta orbește de ucazurile gentile ce vor binevoi să le trimeată. Soarta Europei depindea de buna lor dispoziție, în cel mai bun caz de egoismul organizat, lucid al poporului pe care-l reprezentau. Ziarele, prostituatele sonore ale guvernelor, amenințau în formule cezariene pedepsele dulci pe care mărinimia generoasă a „celor trei" le vor aplica infractorilor.

De atunci multe lucruri s-au schimbat. Nimeni nu ironizează mai blînd vanitatea conducătorilor decît combinațiile obscure, dar îndărătnice ale sociologiei.

În primul rînd, conștiința internă a opiniei publice civilizate din toate țările s-a trezit. Oamenii care înțeleg să trăiască și peste hotarele lor, care știu că alături de ei înfloresc și alte civilizații, că ura neputincioasă a regionalismului economic și intelectual a tiranizat îndeajuns solidaritatea și politeța internațională, și-au spus cuvîntul. Cartea lui Keynes, profesor de economie politică la Oxford, *Les conséquences économiques de la guerre*, al cărei număr de exemplare a întrecut și pe acela al romanelor senzaționale, arată cîtă extenziune a luat rechizitoriul marelui război. Părerile profesorului englez, prea aspre poate pentru sacrificiile Franței, au fost admise și apreciate chiar de profesori oficiali franceji.

Se cere pretutindeni toleranță și colaborare. Cu toate acestea, manifestările opiniei publice ar fi rămas multă vreme neascultate de cupiditatea conducătorilor, dacă evenimente puternice de fapt nu i-ar fi silit la atitudini mai conciliante.

Pe vremea conferinței de la San-Remo, polonejii cuceriseră Kievul. Armatele bolșevice se retrăgeau în dezordine. Începuturile timide ale propagandei revoluționare sovietice în Persia, Turkestan și India rămăseseră încă fără rezultate apreciabile. În Orientul fanatic disensiunile și certurile erau în avantajul aliaților. Bigotismul musulman era o materie plastică pe care degetele Angliei ar fi putut-o modela după dispoziție.

Azi lucrurile s-au schimbat apreciabil. Polonia învinsă e nevoită să se retragă. Forțele interioare nu-i mai ajung ca să se opuie invaziei bolșevice. Deruta Poloniei ar însemna contactul direct al Germaniei cu Rusia, de care Aliații se tem atît. Toată bunăvoința nemților de a achita despăgubirile de război ar pieri în fața acestei încurcături. Profitînd de ea, Germania ar refuza executarea tratatului de pace.

În același timp, propaganda la hotarele Indiei s-a întărit și după cît se pare, altoită pe atîtea nemulțumiri locale, a dat și roade. Odată intrată în mentalitatea inflamabilă a Indiei, regimentele Marii Britanii cu greu ar potoli-o.

Lumea musulmană nu se prezintă mai favorabil Consiliului Suprem. Tratatul aspru ce i s-a impus nu vrea să fie recunoscut. Grecia, care a primit mandat să asigure ordinea și respectarea hotărîrilor aliate, nu poate ocupa cu armata sa insuficientă decît coastele Asiei Mici. Interiorul imens al Siriei rămîne necontrolabil.

Astfel, „socoteala de-acasă" nu se potrivește. Conferința adunată la Spa și-a redus mult din imperialismul poruncitor. Autoritatea li se pare insuficientă; colaborarea le surîde mai mult. Atmosfera e complect schimbată. Atitudinile conciliante sînt ușor remarcabile. Ziarele s-au îmblînzit. Delegații germani au voie să discute. Li s-au cerut chiar sugestiuni practice în chestia reparațiilor.

Se vorbeşte chiar de o revizuire a tratatului de pace, iar dezarmarea Germaniei a fost amînată cu şase luni. Discursul pronunţat de Millerand, ultimul intransigent, a dat multe speranţe de refacere Germaniei. Colaborarea şi amiciţia vor fi pe planul întîi. Nu numai Germania a profitat însă de evenimentele ultime. Lenin a primit propuneri formale de pace din partea Angliei. S-a cerut încetarea ofensivei contra Poloniei. Cum Rusia va accepta, aliaţii se vor vedea legaţi în a recunoaşte existenţa legală a guvernului bolşevic şi vor trimite ambasadori la Petrograd.

Astfel San-Remo şi Spa însamnă două momente complect opuse. Evoluţia politică a imperialismului se îndreaptă către conciliaţiune. Împrejurări istorice o cer.

Care vor fi rezultatele? Vor aduce ele o ameliorare în viaţa năcăjită a bătrînului continent? Nimeni n-ar putea-o spune pentru moment.

II. Asupra teatrului «Vieux Colombier»

> Allez-vous au théâtre? Cela ne s'est pas vu depuis une génération.
>
> *(Viele Griffin)*

Există ceva incompatibil între mentalitatea intelectualului şi teatru. Istoriceşte, teatrul apare în pieţele publice. El e hrănit de asistenţa maselor.

Teatrul popular e teatrul de totdeauna. Arenele antice conţineau atîtea locuri cîtă populaţie avea un oraş.

Mulţimea adunată îşi revedea instinctele. Se indigna sau se înduioşa alături de ele. Elita intelectuală rămînea ceva mai izolată. Motive de ordin psihologic întăresc încă şi mai mult această incompatibilitate.

Caracteristica intelectualului e sinceritatea şi seriozitatea. Se numeşte intelectual un om care, la adăpostul cărţilor şi argumentelor, spune indelicateţi societăţii. Viaţa lui are momente de detectiv: în dosul ipocriziilor de cugetare ori de sentiment cată noţiunea mistică a adevărului în sine. Acest vînător de iluziuni distruge aparenţa unde o întîlneşte.

Alături de aceasta, intelectualul e un om serios în sensul că urăşte parodia. Ca corolar, el nu ştie să rîdă: e un om trist. Imitaţia veselă şi maimuţăreala, surse prime ale umorului, îi sînt străine, pentru că e deprins cu adevărul, şi spectacolul adevărului e melancolic. Numai minciuna e reconfortantă. Or teatrul e prin excelenţă factice şi artificial. La prima analiză ţi se pare bizar că sînt oameni care, în schimbul unei sume de bani, consimt să prelungească mai departe instituţia bufonului seigneural, că orice artist de geniu e plătit şi prin conştiinţă obligat să amuze pe ultimul spectator din galerie; că crîmpeiele de viaţă ce se zbat între decorurile de carton sînt iscodite ca şi poveştile cu care se adorm copiii mici.

Faguet mai adăuga cîndva *(Drame ancien et drame moderne)* că plăcerea teatrului e o plăcere egoistă, răutăcioasă, fiindcă nu e lipsit de oarecare perversitate acela care se amuză privind ori rîzînd de suferinţele semenilor săi raportate pe scenă.

De aceea, frecventarea teatrului de către elitele intelectuale e un fapt foarte recent. Dacă nu ne înşelăm, el apare odată cu reprezentarea teatrului ibsenian. Înainte, intelectualul mergea la teatru, nici vorbă, mergea însă, ca tată de familie, tîrît de ai săi, sau ca burghez comod ca să-şi facă digestia; ca *intelectual care culege senzaţii artistice nu mergea.* Pentru aceasta se rezuma la volum. Poate şi pentru că gustul de izolare e mai propriu lecturii decît teatrului care e public, care presupune deci o promiscuitate cu publicul, ale cărui aprecieri prin aplauze ori rîsete trebuie să le primeşti fără voie, cu de-a sila. Mr. Bergeret ori Sylvestre Bonnard nu mergeau niciodată la teatru. Întrebaţi profesorii universitari ori bibliotecarii savanţi din marile centre de cîte ori merg la teatru. Veţi fi surprinşi. Evoluţia teatrului din punct de vedere al frecventării publicului se poate împărţi în trei mari faze: a) *teatrul marilor mulţimi*, arenele cu 40.000—50.000 locuri, teatrul plebeian al antichităţii (circurile cu gladiatori, dramele lui Sofocle, misterele religioase ale evului mediu etc., etc.);

b) *teatrul burghez*, vizitat de clasele de mijloc îmbogățite, în care senzația dramatică se gusta după masă, ca derivativ amuzant (teatrul lui Molière, Labiche, Marivaux, Corneille, opereta etc.);

c) în fine, *teatrul artistic* frecventat de intelectuali și oameni de gust, invenție recentă a sec. al XIX-lea. Cerem scuze specialiștilor pentru clasificarea noastră arbitrară; în linii generale însă ni se pare justă.

Astfel prima caracteristică a teatrului „Vieux Colombier", înființat într-o mică sală de Jacques Copeau de la *Nouvelle revue française*, e că conciliază teatrul, în același timp cu artiștii și cu intelectualii. Piesele care se montează, pe lîngă un gust desăvîrșit în costume, dicție, interpretare, sînt perfect literare. Printre alte nume figurează Shakespeare, Prosper Mérimée, Duhamel, Jules Romains, Mazaud*, Bernard Shaw, Ibsen.

Nu se caută atît calitatea dramatică, teatrală a piesei, cît valoarea ei literară în sine, adică gradul de adevăr, sinceritate, umanitate ori poezie ce conține. Teatrul tehnicei abile, Bernstein ori Bataille, n-are trecere aici.

Afară de aceasta, șovinismul clasic al franțujilor e absent: teatrul străin e reprezentat în ce are el mai bun. Un gust eclectic în formarea programelor se evidențiază în permanență.

Altă caracteristică a acestui teatru e *decabotinizarea actorului*. Am arătat altă dată în această cronică cum înțeleg unii actori, de ex. De Max, să-și interpreteze rolul. La Jacques Copeau nu veți găsi decît identificarea cu rolul, acuratețe desăvîrșită. Actorii n-au voie să apară la rampă decît o dată în timpul aplauzelor, iar sistemul rolurilor dominante, care lasă în umbră pe celelalte, nu există aici. Elementul vanității e astfel izgonit din teatru.

---

* Nume neidentificat.

Ca inovație trebuie menționată și reacțiunea contra *industrializării teatrului*. Excesul de decoruri savant aranjate, jocul de lumini complicate, tot eșafodajul acela tehnic care făcea din culise o întreagă fabrică de mecanici, uvrieri, patroni etc., a dispărut. La „Vieux Colombier" aproape nu există decor. Dirijorii acestui teatru au înțeles că decorul e străin artei, că excesul montării omoară și valoarea literară a piesei și jocul actorului. E întrebuințat doar strictul necesar ca să dea impresia realității. Atîta tot. Influența greoaie a lui M. Reinhardt, pe care vroia să-l adapteze aici Gémier, e viu combătută de Jacques Copeau.

E cert că piesele de pe vremea cînd în loc de decoruri se întrebuințau „écriteau"-ri erau mai pline de inspirație decît neanturile dramatice de azi acompaniate de un fast de feerie.

Afară de aceasta, spiritul de speculație comercială lipsește cu desăvîrșire. Locurile sînt reduse ca preț, nu se plătesc „ouvreuse"-le, nici programele. Interdicție totală de a da bacșișuri. Toate acestea contrastează puternic cu teatrele de pe bulevard, unde bietului spectator i se ia și pielea de pe el.

Atmosfera totală e curată și liniștitoare. Figurile pe care le întîlnești sînt acelea de profesor, student ori publicist. Ghinionul acestui teatru e, însă, că a ajuns la modă. Astfel, snobii de pe malul stîng al Senei au început să năvălească și să păteze cu figuri imbecile puritatea jansenistă a acestui colț de artă retrasă.

În tot cazul, teatrul „Vieux Colombier", adăpostit într-o sală mică ca de cinematograf, unde nu încap decît doar opt, nouă sute de locuri, e instituția cea mai meritorie în acest gen din tot Parisul.

El reușește să fie teatrul rafinat al mandarinilor, ca și al oamenilor de gust. Numai dacă popularitatea crescîndă și rețetele materiale tot mai mari nu-i vor aduce degenerarea banală pe care a suferit-o altădată teatrul Antoine.

[6]

I. Literatură

Literatura e „le premier amour" al fiecărui intelectual. S-a zis, şi cu drept cuvînt, că sînt monstruoşi oamenii care n-au făcut versuri la 18 ani. După cîtva timp, brutal şi nemilos, viaţa ne sileşte să rupem această mezalianţă, fiindcă, în imperiul ei, idila e un capitol antipatic. Umila noastră planetă nu cunoaşte încă republica aristocratică a lui Renan, unde poeţii sînt în capul treburilor. Încă de timpuriu, cariere aride de specialitate aduc aminte adolescentului jesuitica regulă că „viaţa e un roman". Nu se poate însă înăbuşi natura. Dovada e că, împinsă departe în fundul sufletului, nevoia de literatură apare neaşteptată, imperioasă, ca un strigoi, la orice vrîstă. Se poate lecui gustul de a comite versuri, nu se poate lecui niciodată vitala nevoie de a ceti. Aşa se explică de ce un Pasteur cetea cu frenezie, pe ascuns, ca un şcolar care se teme, foiletoanele lui Ponson du Terrail.

Vacanţa e epoca orgiilor intelectuale. Cei mai austeri specialişti părăsesc mucegăitele laboratoare pentru paginile parfumate cu aer proaspăt de cîmpie ale literaturii. Departe de Paris, profit de această ocazie şi trec în revistă literatura anului; cîţiva necunoscuţi şi cîteva vechi cunoştinţe, autori preferiţi, prietini fideli pe care-i revezi cu dor.

a) Jules Renard, *Les cloportes*, roman, G. Cris editeur. E un roman inedit, găsit în saltarul autorului după moartea sa. O operă de tinereţe, în care prima manieră a autorului, aceea din *l'Ecornifleur*, domină. Nu ştim motivele pentru care J. R. a refuzat să o dea publicităţii. Adevărul e că e departe de nemuritoarea sa *Poil de carotte* sau de *Nos frères farouches*. Cu toate acestea, romanul conţine pagini delicioase. E vorba de Honorine (vechea servitoare de familie, căreia J. R. i-a consacrat multe pagini), care, bătrînă şi neputincioasă, e înlocuită în servici de o nepoată a sa. Tînărul fiu al familiei, după o asiduă insistenţă o face să-l iubească şi o seduce. Fata rămîne însărcinată. Cu naivitatea plină de blîndeţe a vechilor slugi, Honorine se îmbracă de sărbătoare şi se duce să propuie părinţilor tînărului curtezan nici mai mult, nici mai puţin, decît... o căsătorie între cei doi tineri. Burghejii indignaţi cred în nebunia bătrînei servitoare şi o trimit la plimbare. Nepoata se sinucide. După cum se vede, sfîrşitul e neaşteptat de romanesc pentru temele lui Renard. Nicăieri nu mai întîlnim aşa ceva. Poate de aceea autorul a rezistat să-şi publice romanul. El explică, în cruzimea lui, excesul de naturalism din prima fază a romancierului. Se ştie că J. R. pe la 1880 a debutat cu romane de un realism sălbatec, nihilist, foarte asemănător cu acele ale lui Mirbeau. Naturalismul nihilist e o formă a pesimismului romantic. Origina sa se poate găsi în două surse: dezgustul de oameni şi dezgustul de tine. Despre cel dintîi, răzbătut la culme, nu mai insistăm, el poate apărea ca efect al unei nevroze organice ori al răutăţii oamenilor. Cel de al doilea e o formă a naivităţii. Inocenţa e prin excelenţă idealistă. Nimic, însă, mai sălbatec în răzbunare decît naivitatea dezamăgită şi mai ales dezamăgită asupra ta însuţi. Cînd sufletul dedublat în actor şi spectator şi-a descoperit josnicii şi mizerii, el nu mai poate crede că alţii sînt croiţi după alt tipar. Jules Renard a spus undeva această minunată vorbă: „L'Homme qui est en moi me rend misanthrope". În această butadă stă toată psihologia naturalistului nihilist. Ca şi Mirbeau, J. R. nu poate ierta frumuseţii că există, tinereţii că trăieşte, bunătăţii că se revarsă. Minciuni şi iar minciuni. Ca reţetă, sarcasme.

Anii trec, însă, şi omul se simte singur cu dispreţul său. Un interior calm pe vreme de iarnă, o prietinie fidelă, o rază blîndă de soare tomnatec îl îndeamnă încetişor să se împace cu viaţa. Dezamăgitul o va face, însă, cu o condiţie: va continua să denunţe artificialitatea şi poza vieţii şi nu va reabilita din natură decît lucrurile şi persoanele sincere, primitive, nefăcute. Or, ce nu e ipocrit în convenţionala noastră societate? Copiii, ţăranii şi lucrurile inanimate. Iată cum

J. R. a scris cele mai emoționante pagini din viața copiilor, a devenit prietinul bun al servitoarelor bătrîne păstrate de generații, al blînzilor țărani. Curiozitatea a împins pe acest etnograf al primitivilor să le înțeleagă mentalitatea, să le guste maniile, să le plîngă necazurile. Anarhistul e foarte aproape de umanitarist. Kropotkin a scris o carte despre înfrățire la insecte, iar Zola, sadicul Zola, a îmbrăcat haina puțin ridicolă a apostolului dreyfusard. Jules Renard a putut deveni și el un Dickens. Numai că naturalistul pocăit păstrează totdeauna o rezervă: umorul. Umorul iertător, blînd însă, nu ironia rece, neumană, ironia care îngheață. Umorul lui Renard iartă și înțelege tocmai fiindcă rîde. Les Philippes, Ragotte, Honorine nu pot minți fiindcă natura cu care ei se confundă nu minte niciodată. Cinismul anticultural care l-a transformat în rural l-a împins și mai departe. Renard și-a asigurat garanția contra artificialității, aliindu-și încă un alt prietin: animalele și lucrurile neînsuflețite. Pe cele dintăi le-a umanizat interpretîndu-le omenește instinctele, pe cele de al doilea le-a pîndit, înfiorat de misterul tăcerii lor, urmărindu-le în amănunte neînsemnate, în speranța de a le fura misterul. Astfel a devenit un *panteist al amănuntului*. Cum pentru alții misterul e în imensitate, subt bolta înstelată sau în zările albastre ale orizontului, pentru Renard e în lumea atomului, în cealaltă imensitate, care nu e *deasupra*, ci *dedesubtul* simțurilor. Lumea micului e tot așa de întinsă ca și lumea marelui. *Pe Renard îl chinuia să știe ce e dincolo de lupă.*

Dacă a devenit un umanitarist pentru primitivi, nimeni n-a rămas mai aspru pentru personajele filistine ale societății, nimeni n-a avut sarcasmele mai dure pentru scriitori și pentru burghezii iubitori de literatură cu aspirații de mecenat. El se simțea bine în menajeria de animale blînde pe care o adunase în jurul lui, îi servea drept societate. Astfel, dacă Mirbeau a murit singur, cum mor oamenii fără credință, după sicriul lui Renard, în cortegiul funerar ce îl urma, un copil, mai mulți țărani și cîteva vietăți fără glas plîngeau un prietin.

b) H. de Régnier : *La pêcheresse*, roman, Mercure de France, 1920.

Cinci ani în care bubuitul tunului n-a încetat, cinci ani de masacre și de ură. Sînt puțini aceia care nu s-au dezgustat de atîta epopee. În fiecare cetățean al Europei, alături de nobila bestie cavalerească, omul pașnic, biologic, normal renaște. Nimic mai plăcut decît să te transplantezi cu un scriitor preferit în timpul unde dragostea calmă de viață, logica rectilinie a instinctelor se desfăta într-o sănătoasă și ușoară imoralitate, unde ciudatele contradicții ale apetitelor omenești, în loc să trezească indignarea fariseică sau asprimea dogmatică a moraliștilor, trezește hazul mucalit și bonomia surîzătoare.

H. de Régnier nu vrea să trăiască în secolul nostru, care are incomodul defect de a lua în serios toate aspectele vieții, de a le transforma la tot pasul în *probleme*. Secolul său natal e al XVII-lea și al XVIII-lea, cînd individul, bucuros că trăiește, nu-și complica viața cu „cazuri de conștiință". Cetățeanul acestor timpuri știa înainte de toate să trăiască: asta înseamnă că acolo unde noi descoperim *probleme*, el descoperea *farse*. Cu toate acestea, veacurile menționate nu erau complect lipsite de facultatea de a-și încurca conștiința cu dificultăți. De cînd există, pe de o parte, un trup care poftește și, pe de alta, o dogmă care oprește, omul n-a fost complect liber. Deosebirea dintre un erou ibsenian, contemporan de-al nostru, și un personaj rabelaisian, contemporan al veacului lui Régnier, e că cel din urmă, după cîteva aparente ezitări, se va decide totdeauna pentru soluția care dă satisfacție trupului. Pentru scriitorul libertin eterna poveste a lui *„tentation du Saint-Antoine"* e tema favorită. Ultimul roman al lui Régnier tratează același subiect.

Mr. Seguiran, văduv după o primă căsătorie, e doritor de a contracta o a doua pentru ca să-și asigure posteritatea. O mătușă care moare și îi lasă toată succesiunea cu condiția să se căsătorească cu o tînără orfană, M-lle d'Ambigné, îi oferă cea mai bună soluție. Căsătoria se face și tinerii se retrag în castelul lor, la ţară, în tovărăşia unui prieten comun, Mr. de la Pegandie. După zile vesele, tînăra femeie începe să se sature de deliciile oficiale ale căsătoriei. Protestantă în tinereţe, ea se convertise la catolicism cu o ardoare neobicinuită. Astfel, la început ideea păcatului extramarital i se pare imposibilă. Încetul cu încetul, glasul cărnii deveni imperios. Credincioasă cinstită, d-na Seguiran se întreabă ce e de făcut. Noroc că salvarea oricărui păcătos e în teologie. Multiplele şi elasticile ei subtilităţi se potrivesc la orice. Într-o analiză psihologică de un irezistibil umor, H. de Régnier perindează sofismele sufleteşti ale sufletului încercat. În primul rînd, păcătoasa „in spe" îşi zice că, între o dragoste care nu-i mai place şi una care o atrage, e mai cinstit să se aşeze de partea preferinţii. Pe urmă îşi aduce aminte că o şcoală teologică învaţă că pentru a scăpa de păcat singura soluţie e să-l comiţi, căci numai epuizînd oroarea lui poţi căpăta tot dezgustul care te fereşte pe viitor. Înarmată cu această scuză şi cu altele pe care i le oferă prompt şi conştiincios raţiunea transformată în „advocatus diaboli", M-me de Seguiran ar păcătui dacă n-ar mai fi o dificultate. Tîrînd după ea încă pe cineva în greşală, conştiinţa ei s-ar încărca în plus cu responsabilitatea altui suflet. Mr. de la Pegandie, libertin fără scrupule, condamnat gata, o salvează luînd asupra sa toată responsabilitatea.

Greşala tinerei femei ar fi rămas aici dacă teoria expierii prin dezgust ar fi fost adevărată. Cum doza administrată nu era, însă, suficientă şi cum pofta vine mîncînd, M-me de Seguiran se găseşte din nou încurcată. Noroc că divinitatea îi vine în ajutor trimiţîndu-i un alt amant, pe tînărul Palamide d'Escandol, care, găsit într-o noapte în camera tinerei doamne, este omorît de primul amant. În urma acestor grozăvii, sufletul lui M-me de Seguiran revine la puritatea lui primitivă. Mr. de la Pegandie este uitat, iar necesităţile religiei umplu din nou viaţa fostei păcătoase.

Filozofia lui Régnier e aceea a lui Boccaccio, a lui Rabelais, a lui Antoine de la Salle din minunatele sale *Cent nouvelles nouvelles* sau din *Heptameronul* reginei Marguerite de Navarre. Ca şi înaintaşii săi, Régnier înţelege vanitatea eforturilor eroice în viaţă. Pentru el, „la vie c'est la poursuite de l'impossible à travers l'inutile". Realitatea imediată e aceea a simţurilor şi a satisfacţiunii lor. De aci ironica neputinţă a religiei sau a moralei de a educa trupul. Sufletul se poate educa, corpul niciodată. În cel mai bun caz, din toate compromisurile omul poate ieşi un ipocrit. De aceea Régnier nu admite nici aventura, nici sacrificiul, nici epopeea, nici penitenţa, cu atît mai mult nici poza mandarinului intelectual care vede în toate o problemă. Instinctele, simple cum sînt, au şi ele o estetică. Poezia animalităţii inocente care se desfăşură armonic e tot ce e mai frumos în viaţă. Restul e bun pentru teologi, care nu-s interesanţi decît ca personaje de anecdotă.

H. de Régnier are calmul vrîstei de 40 ani, cînd gustul pentru eroism s-a săcătuit, cînd omul trebuie să-şi compuie din ce-i mai rămîne o consolaţie filozofică pentru restul vieţii. El mai reprezintă şi epocile fericite cînd dulceaţa de a trăi a claselor aristocrate nu e tulburată de nici o rezistenţă şi de nici o ameninţare.

Pentru cei care doresc revenirea la normalitate şi pentru aceia pe care excesul de epopee pe care-l trăim de cinci ani i-a săturat — literatura lui Régnier e un bun antidot.

c) Pierre Benoit : *Pour Don Carlos.* Albin Michel editeur, 1920. E un roman de aventuri în care se desfăşoară intrigi misterioase din timpul candidaturii lui Don Carlos la tronul Spaniei. Gustul pentru misterul ieftin de foileton, de care ne temeam pentru evoluţia ulterioară a acestui scriitor, într-un număr trecut al acestei reviste s-a realizat. Pierre Benoit a cedat unei explicabile necesităţi comerciale de a avea multe ediţii şi prin aceasta a ieşit din literatură.

d) André Gide : *La symphonie pastorale.* Ed. „La nouvelle revue française", 1920. André Gide e unul din cele mai originale şi mai remarcabile talente ale

Franței contemporane. Amestecul de misticism religios, de idealism și de rafinărie pur estetică în genul Oscar Wilde ori Théophile Gautier dau fizionomiei sale o înfățișare foarte personală.

Ultimul său roman tratează o temă foarte interesantă. E vorba de o orfelină oarbă din naștere, crescută de un pastor protestant. În conversațiile calme și duioase, pastorul o inițiază în știința universului și a lucrurilor. Psihologia oarbei se resimte de necunoștința inițială a luminii. Între ea și pastor, care se *simt* apropiați unul de altul, fără să *se vadă,* o puternică pasiune izbucnește. În același timp, fiul pastorului iubește și el pe tînăra oarbă. Într-o zi, pe neașteptate, vederea îi survine. Odată văzul trezit, fata nu mai poate iubi pe bătrînul pastor. Elementul estetic al simțului optic o îndreaptă către tinerețe și culoare, către fiu. Dragostea unei oarbe e alta decît aceea a unei femei care vede. Lumina transformă sufletul și viața învinge. Peste paginile acestea simple — cochetărie stilistică, care maschează un fond profund — plutește un farmec mistic neînchipuit. El nu se poate analiza, căci atingerea îl dizolvă. Trebuie citit.

e) André Corthis: *Pour moi seule,* Albin Michel editeur, 1920. Autoarea e o femeie care anul acesta a obținut marele premiu al Academiei franceze pentru roman, premiu obținut anul trecut de P. Benoit cu a sa *Atlantida.*

E jurnalul unei femei simple, sentimentale și dezorientate. Cîteva evenimente banale ca acelea care mobilează de obicei cu o dezolată uniformitate existența tinerilor femei din burghezia mijlocie. Tristețea zilelor fără culoare care se scurg încet în timpul ploios de toamnă, resemnarea anonimă și docilă în fața marilor probleme ale vieții — e programul obișnuit al sufletelor lîncezînde în provincie. Sufletul acestor femei are moliciunea înmărmurită a florilor de baltă care nu îndrăznesc să năzuiască către viață.

Poezie potolită, viață interioară plină de un neînțeles mister, atmosferă de calm fatalism care duce la inutilitatea oricărui efort; toate aceste trăsături ale cărții n-au nimic franțuzesc.

Ele amintesc de poezia nordică a unui Hermann Bang, J. P. Jacobsen ori Knut Hamsun.

Astfel mă surprinde sufragiul oficial al mentalității édition de „La nouvell revue française" franceze decernat prin intermediul Academiei.

f) Marcel Proust: *A l'Ombre des jeunes filles en fleurs* (prix de l'Académie Goncourt), 2 vol. „Tous les genres sont bons, excepté le genre ennuyeux" e concluzia la care ajunge cititorul care caută în lectură, înainte de toate, plăcere și distracție. Avem de a face cu o delicată sensibilitate, amatoare de minuțiozitate microscopică, care asemeni lui Zola, descrie în 20 pagini un colț de odaie sau o pînză de paianjen. Psihologia eroului e o pasivitate contemplativă, iar maniera de a-și împărtăși senzațiile — o revenire către clasicism. Ambiția autorului e de a deveni un neoclasic — de a reacționa normal contra insanității literare. Reînvierile sînt, însă, totdeauna ingrate, de aceea mă îndoiesc dacă reabilitarea romanului descriptiv în felul lui Dickens, care făcea deliciul a două generații înaintea noastră, se mai potrivește cu complexitatea nervozității contemporane.*

Memento. Printre publicațiile literare de oarecare importanță ale anului menționăm: Paul Claudel: *Le père humilié,* drame en cinq actes, ed. „Nouvelle revue française"; Edm. Jaloux: *Au dessus de la ville* și *l'incertaine* (vom vorbi într-un număr viitor de acest scriitor); Ch. Vildrac: *Le Paquebot Tenacity* și G. Duhamel: *L'oeuvre des athlètes,* piese jucate la teatrul „Vieux Colombier". Romain Rolland: *Pierre et Luc* (roman), *Les precurseurs,* articole de gazetă, și *Liluli* (fantezie dramatică).

---

* Autorul va recunoaște eroarea pe care a făcut-o în aprecierea lui Proust, într-o notă autocritică publicată în introducerea articolului său despre Proust din 1923 (vezi *Scrieri,* vol. 2, p. 262).

II. Millerand

Taine, mi se pare, spunea undeva că fiecare din noi își gîtuie între 20—30 ani, conștient, idealul. Reflectînd la cariera foștilor socialiști Briand, Millerand sau Viviani, mi se pare că formula lui Taine a fost scrisă înadins pentru aceste specimene omenești. Cu toate acestea, trebuie de făcut o excepție pentru Millerand. Dacă firea bătăioasă și exuberantă a lui Briand s-a potolit în compromisuri pentru putere, dacă subtilitatea ipocrită a lui Viviani s-a curbat subt logica vieții, oricine se întreabă cum a putut debuta ca socialist muncitorul cuminte, firea ponderată de clasă mijlocie, portretul tip de birocrat conștiincios care e noul președinte al republicii franceze.

Ca valoare omenească, Millerand e dintre oamenii care fac o justă repartiție între fericire și devotament. Fiindcă se mulțumește cu puțin, se întîmplă adesea ca el să ofere mult altora, dar numai după ce și-a retras porția proprie: figura onorabilă a *egoistului sobru*, care poate servește cel mai mult și cel mai bine o societate omenească. Fiindcă nu s-a uitat niciodată complect pe sine, Millerand n-a reușit niciodată să devie un apostol, un inspirat care știe să ofere societății ceva mai mult decît prinosul.

Debutant umil ca avocat și gazetar pe lîngă jurnalul *Justice* al lui Clemenceau, el a început o politică socialistă, din modestie, fiindcă se știa fiu de cîrciumar. Trecerea sa prin diferite comisiuni parlamentare și ministere a lăsat impresia unei munci conștiincioase de o inteligență lucidă și de un fel de resemnare sceptică.

Cum se întîmplă întotdeauna, Millerand a servit mai mult națiunea sa în felul acesta, decît dacă ar fi avut în el uraganul sentimental al unui Jaurès sau intransigența jansenistă a unui Guesde. Inspirații sociali mistici renasc cîteodată vitalitatea societății, căci nu pricep logica și necesitatea oportunismului.

Millerand s-a numit toată viața socialist. S-ar fi putut numi orice altceva, căci înainte de toate el a fost *un eclectic*. Alegea din toate atitudinile pe cea utilă. Privindu-l la lucru, la San-Remo, la Spa sau la Hythe, l-ai fi confundat cu un englez sentimental — sînt și de aceștia! —, discipol de al lui Bentham, adică sentimental din... utilitate.

Fără să aibă fineța diabolică a unui Metternich, nici brutalitatea adesea inutilă a lui Bismarck, Millerand a fost lucid în acte, practic la lucru și sentimental în promisiuni, servind minunat timp de zece luni Franța.

Poporul, plin de intențiuni realiste, l-a priceput și l-a chemat la cea mai înaltă magistratură a statului.

Octombrie 1920

[7]

ianuarie

I. Cabinetul Briand și politica Europei

Oricare cetitor al marilor cotidiane pariziene, care a cetit în seara de 20 ianuarie declarația de principii a guvernului Briand, n-a putut să aibă impresia vreunei schimbări în directiva politică a Franței. Aceleași fraze evazive, aceleași banalități incolore, cu care se ascunde de obicei realitatea împrejurărilor. Pentru cine știe însă să ghicească ceea ce maschează, nu ceea ce exprimă litera mesajelor oficiale, o semnificație timidă care se desprinde printre rînduri va avea o deosebită importanță.

Guvernul precedent, prezidat de Georges Leygues, fantomă impersonală a acțiunii lui Millerand, fusese pus în minoritate cu imensă majoritate. Parlamentul voia să trimită la conferința interaliată din Paris de la sfîrşitul lui ianuarie, care avea să se ocupe de despăgubirile datorite Franţei, un guvern de mîna întîi.

Toată viaţa politică a Franţei de azi e preocupată de problema reparaţiunilor. După părerea unor experţi, reconstruirea ruinelor din regiunile devastate s-ar ridica la cifra de 100 miliarde mărci aur în vederea reconstruirii, fonduri de care bugetul Franţei se resimte. Franţa n-ar mai putea face faţă imenselor sale cheltuieli, dacă n-ar fi despăgubită ulterior de Germania. Asupra cifrei şi modalităţilor plăţii („à forfait" sau prin rate progresive, cu executare violentă ori cu colaborare reciprocă etc., etc.) sînt două mari grupuri de opinii, cu reţetele lor respective.

O tabără compusă din grupul royalist şi republicanii de dreapta, majoritatea miliardari capitalişti sau oameni de afaceri în felul lui Loucheur, ministrul Refacerii, cer aplicarea integrală a tratatului din Versailles, fără a mai controla dacă Germania poate ori nu plăti această sumă. Mijloacele de a o face să plătească ar fi: anexiuni, confiscarea averilor particulare, mobilizare etc. Liderul acestei opinii e fostul preşedinte de republică Poincaré, prietinul ţarismului, ultimul mare reacţionar al Europei după retragerea lui Clemenceau şi după prăbuşirea Hohenzollernilor şi a Romanovilor. Impregnat de vechea diplomaţie europeană, parcă educat în atmosfera de intrigi a unei curţi imperiale austriace din secolul al XVIII-lea, de o miopie remarcabilă în relaţiile internaţionale, Poincaré a rămas „le président de la guerre". El simbolizează şovinismul intransigent pe deasupra oricărei alte consideraţii de umanitate, de progres ori chiar de utilitate. Căci şovinismul e orb. Absurditatea urii la speţa aceasta de politiciani merge chiar contra instinctului de conservare. Logica lor nu ştie să calculeze, căci ceea ce îl interesează în primul rînd e reacţiunea imediată.

De cealaltă parte concepţiile apar mult mai elastice. Germania va plăti pe cît e posibil şi mai ales, ca să poată plăti, ea trebuie ajutată.

Regulele celei mai elementare operaţii de credit cer ca să-ţi ajuţi debitorul în momentele de criză. Altfel urmează falimentul total din care iese păgubit nu numai debitorul, dar mai ales creditorul. În afară de aceasta, politica de destrucţiune a producţiunii germane nu are asentimentul Angliei.

Imediat după căderea lui Leygues s-a căutat formaţiunea unui guvern „naţional" în care aceste două tendinţe să fie împăcate. Preşedintele acestui cabinet urma să fie Raoul Péret, preşedintele Camerii, care trebuia să ia ca colaboratori pe Poincaré la Finanţe, reprezentînd prima tendinţă, şi pe Briand la Externe, reprezentînd pe cea de a doua. Combinaţia n-a fost posibilă: grupul reacţionar a cerut Externele pentru Poincaré şi programul său pentru întregul guvern. În faţa refuzului lui Millerand de a primi combinaţia în acest fel, grupul din dreapta s-a retras şi Briand a fost însărcinat, nu ştiu pentru a cîta oară, să formeze cabinetul.

Toată lumea cunoaşte personalitatea sinuoasă şi cariera zbuciumată a acestui om politic pe care Jaurès îl numea altă dată „l'aventurier". Cu greu s-ar putea găsi însă o formulă comprehensivă pentru un astfel de caracter. Odiseea sa prin toate grupurile parlamentare, puterea miraculoasă de a înnoda şi deznoda grupări politice de care se servea fără să servească nici una, simţul de oportunism realist cu care s-a menţinut totdeauna la o înălţime respectabilă te împinge să găseşti că ceea ce-l caracterizează în primul rînd e geniul practic al politicii de partid. Lipsit de generozitatea aproape religioasă a unui Jaurès, fără concepţiile îndrăzneţe şi pline de amploare ale lui Caillaux, fără energia de fier a lui Clemenceau, Briand are un suflet ca oricare politician, idei ca toată lumea, energie ceva mai puţină decît ceilalţi colegi. Nimeni însă nu are mai clar ca dînsul intuiţia posibilităţii de a guverna în complexele organizări democratice de azi, nimeni nu se poate face mai suportat, respectînd susceptibilităţile, utilizînd vanităţile, canalizînd slăbiciunile. Şi aceasta e o mare artă! Cîte idei generoase, cîte soluţii magistrale n-au fost îngropate sau n-au putut vedea lumina zilei printr-o neputinţă practică de realizare, numai pentru că n-au știut să capteze absurditatea atîtor capricii individuale ori de grup. Dacă un guvern cade pentru o idee și dacă ideea e bună și fecundă, Briand o reia din mîna celui căzut și guvernează cu ea. Briand poate triumfa cu propriile arme ale celui înfrînt. Cu toate acestea, subt toate aspectele variate ale vieții politice de fiecare zi, actualul șef de guvern are o linie continuă de conduită: aceea a unui bun democrat, care n-a părăsit definitiv, niciodată măcar, liniile largi ale programului politic de la care a pornit.

Oricît ar spune *Humanité* că asistăm la cel mai reacționar guvern pe care l-a avut Franța după război și oricît ar spune *Action française* că avem de-a face cu un guvern bolșevic, Briand rămîne un bun și sincer republican democrat.

Vechile acuzări i se aduc din nou, în special aceea de a fi trădat principelui Georges al Greciei o serie de secrete de stat în timpul războiului sau de a nu fi știut să fie energic și discret cînd trebuia, toate acestea sînt mahalagisme politice obișnuite. Omul rămîne același.

Faptul că a reușit să vie la guvern contra grupului Poincaré are o îndoită importanță: una pentru Franța, cealaltă pentru Europa întreagă.

În Franța, politica de război începe să se dizolve. Tirania naționalistă a lui Clemenceau, influența puternică pe care o avea grupul *Action française* asupra guvernelor trecute, felul cum această politică a adus condamnarea lui Caillaux, politica financiară de anul trecut etc. sînt pe cale de dizolvare.

Pentru prima oară tradiția democrației republicane dinainte de război se reîntronează aici după război, pentru prima oară impulsiunile militariste, rămășiță tristă a războiului, fac loc unei politici de pace.

Pentru Europa, speranțele sînt ceva mai mici. Nimeni nu trebuie să-și facă iluzii prea mari de planurile actualului guvern. Să nu se creadă că o conciliațiune totală va domni în relațiunile internaționale.

Totuși un progres se poate spera. Se poate spera că actualul guvern va pricepe aceia ce pînă și Anglia a priceput, anume că salvarea Europei stă în colaborare, în libertate și solidaritate. Politica unei singure țări e de-acum în funcție de politica Europei întregi. Nimeni nu se poate izola în pereții muți ai unui orgoliu național. Bătrînul continent va fi de aici înainte el singur o țară care va trebui să se apere dinspre extremul apus ori dinspre extremul răsărit. Pacea de la Versailles e accesul nihilist de ură care vrea prăbușirea Europei. Pe deasupra lui popoarele trebuie ajutate ca să poată munci, iar centrului Europei îi trebuie puțin aer ca să respire. Fiecare credit tăiat, fiecare mașină distrusă va aduce foamea atîtor existențe în plus. Patrimoniul ruinat trebuie clădit în comun. Aceasta însă nu se poate face desigur nici prin mobilizări, nici prin speculații pe schimbul țărilor în ruină.

Datoria Europei trebuie internaționalizată și repartizată la diferitele popoare după puterile lor. Economicește, imensa uzină care era Europa înainte de 1914, uzină care hrănea peste 100 milioane de oameni mai mult decît îi permiteau resursele naturale, numai din produsul muncii industriale, e astăzi dislocată.

Nimeni nu se gîndește la problemele solidarității europene.

Abia dacă un glas din exil (Caillaux: *Mes prisons*, 1921) amintește în rînduri magistrale care trebuia să fie politica învingătorilor: „conflictul mondial fiind menit să fărîmițeze Europa, să creeze o serie de state noi, o serie de precauțiuni trebuiau luate. N-ar fi trebuit să se permită națiunilor chemate la viața politică să distrugă curentele și organizațiile industriale și comerciale. N-ar fi trebuit să se admită ca Europa să se ferece într-atîtea linii de vamă. Nu era greu de înțeles că, pentru a restabili «uzina» europeană, care înaintea războiului se acomoda cum putea cu vechile linii de vamă fiindcă erau stabilite de multă vreme, fiindcă producția era organizată în consecință, nu trebuia, cel puțin, să se ridice noi obstacole. Ce importă din punct de vedere al schimbului că regatul cehoslovac ori iugoslav s-au constituit din corpul vechii Austrii, dacă produsele ar putea circula liber între Praga și Budapesta ori între Viena și Sarajevo. Din contra, totul e răsturnat dacă noile state au facultatea de a pune tarifele protecționiste pe care le vreau. S-a permis de-a lungul Europei zigzaguri de cordoane vamale care corespund la ziduri ce despart atelierele solidare ale aceleeași uzine. Ce poate fi totuși mai legitim și mai necesar ca de a impune popoarelor chemate la libertate și a căror emancipare politică n-ar fi trebuit în nici un caz să oprească reconstituirea economică a Europei, o serie de regule în fruntea cărora ar fi trebuit să stea interdicția de a taxa la intrare ori la ieșire materiile prime indispensabile vieții. E admisibil ca o națiune pe care natura a dotat-o cu cărbune, care reprezintă pîinea industriei, să tragă un profit excesiv din acest avantaj? Astfel s-a ajuns la cea mai grozavă anarhie financiară și economică, anarhie care paralizează viața Europei, care i-a răsturnat schimbul, în timp ce averea i se prăpădește, astfel încît de unde altădată exploata universul, astăzi clienții de ieri se detașează de la ea, se organizează ca să se satisfacă ei înșiși. Dacă popoarele vechiului continent nu se vor uni, nu se vor organiza reciproc pentru a lucra în comun, în curînd ele vor încerca dificultatea de a trăi. În prada unei mizerii crescînde, Europa continentală va merge ori către revoluția finală, ori către o definitivă degenerare." (p. 336)

Diplomații reuniți în consiliul suprem vor fi desigur departe de a recunoaște aceste negre prevederi. Ei vor continua să rechiziționeze averea particulară a Europei centrale, vor disloca atelierele, vor crea noi taxe vamale. Nimeni nu va încerca să privească peste hotarele sale. Transformat în jandarmul Europei, Apusul va continua să ignoreze că viața unei singure națiuni e împletită cu a tuturor.

Astfel, sinistrele prevederi ale unor profeți ipocondri poate că ar putea lua ființă. Ceea ce susține un autor german, Oswald Spengler, într-o vestită lucrare care a cunoscut mii de ediții: *Der Untergang des Abendlandes*, „apusul Europei", poate că ar putea deveni o tristă realitate. Atunci, mîndrul nostru continent

n-ar mai putea opune nici o ambiție, ci s-ar resemna să devie ceea ce reprezintă doar ca expresie geografică, adică „o simplă peninsulă prelungită a continentului asiatic".

II. Cella Delavrancea

Românii din Paris, găzduiți în sînul uneia din cele mai strălucitoare civilizații ale lumii, au aspectul unor elevi cuminți condamnați a primi veșnic lecțiunile occidentului. Rareori amorul lor propriu poate căpăta o revanșă, rareori pot arăta străinătății că în țara lor înfloresc forme superioare de artă, că geniul specific românesc are și el colțișorul lui în concertul popoarelor. Anul trecut G. Enescu ne-a dat multe momente de mîndrie națională.

D-na Cella Delavrancea a dat nu de mult două concerte într-o sală prea mică pentru un așa de încăpător talent. La primele acorduri jocul ți se pare rece, fin, egoist. Te face să te gîndești că arta acestei persoane e un derivativ superior menit să-l umple „spleenul" vieții, că ai de a face cu o artistă dotată în mod egal pentru orice branșă a artei și că, dacă s-a oprit la muzică, aceasta se datorește unui simplu hazard. Încetul cu încetul, însă, mișcarea sufletească umple clapele. Acestea devin un obstacol dureros în ascensiunea mereu crescîndă a ființei. Arta curge ca un fluid continuu, trecînd peste realizarea materială a sunetului ori a melodiei.

Și totuși calitatea principală a naturii artistice a d-nei Delavrancea nu e sentimentalitatea, cel puțin nu e acel complex banal de mișcări sufletești care în muzica obișnuită ia acest nume. Există o sentimentalitate primitivă, care oglindește părțile vulgare ale pasiunii. Ea e făcută din senzualitate și din emoții dulcegi; ea reprezintă violența ieftină sau artificialitatea construită după rețete date, cu care unele suflete parodiază pasiunea.

Deasupra acestei manifestări, care n-are scuză estetică decît atunci cînd e spontană, inteligența intervine și purifică printr-o critică, printr-o analiză superioară, deschide prin imaginație orizonturi infinite, exasperează pînă la paroxism viziunea artistică.

Paralizînd în primul moment prin cenzura gustului mișcarea pasiunii, inteligența creează în urmă, din propriile ei resurse, o alta, mult mai bogată, mult mai nuanțată. Între sentimentalitatea ieșită din intelectualitate și între sentimentalitatea ordinară e o mare deosebire. Cea dintăi e nelimitată, fără hotare, ea nu cunoaște barierele, fiindcă se hrănește din imaginație, care nu cunoaște sfîrșit; cea de a doua e limitată, căci nu exprimă decît conținutul sufletesc actual, acela de care dispune artistul în momentul creațiunei. În al doilea rînd, pasiunea hrănită de inteligență e critică, deci nu cunoaște umilințele prostului-gust; sentimentalitatea cealaltă e un torent amorf în care arta e pătată de vulgaritate, platitudine ori indecență.

Ca să pricepeți aceste două tipuri de creațiune estetică, gîndiți-vă la dragostea de simțuri comparată cu dragostea platonică. Cît de întinsă și de complexă e cea din urmă, cîte elemente în plus conține, cîte imagini, cîte sentimente auxiliare își asociază! Între actul mecanic, barbar, sărac în uniformitatea dragostei de simțuri, și între idealismul exasperat, între epopeea generoasă pe care și-o creează îndrăgostitul în nopțile de insomnie, ce diferență esențială!

Arta d-nei Cella Delavrancea e cerebrală și hrănită de cerebralitate. Ea e un produs de ordinul al doilea, în care inteligența, prefăcînd datele naturii, s-a transformat ea însăși în sentiment. *Misticismul intelectual* mi se pare formula cea mai comprehensivă pentru secretul acestui talent. Unii din criticii obișnuiți uită, desigur, aceste nuanțe, atunci cînd cataloghează arta d-nei Cella Delavrancea ca fiind lipsită pur și simplu de sentiment.

Acești domni uită că patrimoniul artei universale conține, alături de emoțiile de flașnetă ale muzicei italiene, pe Wagner, iar alături de dramele declamatorii

în felul lui *Hernani* ori *Ruy Blas* ale lui Hugo, pe Ibsen, de care cu siguranță se poate spune că e un sentimental.

[8]

I. Situația politică în ultimele luni[1]

A doua zi după încheierea tratatului de la Versailles, înțelegerea între Franța și Anglia a încetat de a mai fi atît de cordială ca mai înainte. Destinele lor erau deosebite, rolurile pe care le indicau istoria fiind altele. Războiul fusese al Angliei, pacea și politica de după pace tot ale ei se cuvenea să rămîie. Măcelul european trebuia utilizat ca primul moment al unui plan ce urma să înceapă. Astfel, politica Angliei păstrează un caracter *de expanziune*, tactica ei o inițiativă activă și plină de riscuri.

În fața ei Franța se resemnează la o atitudine pasivă de *conservare*. Ceea ce îi trebuie în primul rînd era liniștea plină de garanții contra Germaniei, în al doilea rînd, „Status quo", plus Alsacia și Lorena. Franța e din puținele țări care se mulțumesc să trăiască din averea și belșugul personal, abdicînd de la orice intențiuni de aventură „extra-muros". De aceea, prima ei grijă a fost paralizarea definitivă a Germaniei, pentru ca fantoma răzbunării să fie și ea înlăturată. Ca nu cumva Germania să găsească un aliat în bolșevism, Franța s-a crezut datoare să arboreze și o politică antirusească, ba chiar să susție statul tampon al Poloniei, în fine, să ofere baloane de oxigen înfiripărilor aventuroase ale unui Judenici, Kolceak ori Vranghel.

---

[1] Această scrisoare ne-a sosit cu o mare întîrziere. O publicăm pentru observațiile interesante ce le conține și care nu și-au pierdut nimic din actualitatea lor. [N. red. *Vieții românești*.]

Ca ultimă precauţie, spre a opri reînvierea Germaniei în Turcia şi în Orient, o armată franceză comandată de generalul Gouraud îşi epuizează oamenii în pustiurile Siriei. Politica anti-constantinistă în Grecia porneşte din acelaşi sentiment.

Ceea ce caracterizează scopul final al politicii franceze e nevoia de linişte, consolidată pe toate precauţiunile de apărare. Scoasă din calmul egoismului său naţional de agresiunea germană, ea vrea să şi-l recapete: politica europeană ori colonială n-o ademeneşte. Acest vis de fericire tihnită şi burgheză nu poate satisface firea întreprinzătoare a poporului anglo-saxon. Succesoarea directă a debuşeurilor unui duşman ruinat, Anglia vrea să le ocupe, să le organizeze. Mai mult, ea vrea să pătrundă la fostul duşman acasă, să-i impuie mărfurile ei, să facă din el un consumator forţat al stocurilor engleze, pe care furia ameţitoare a capitalismului naţional îl zvîrle pe piaţa lumii.

Din trecuta împărăţie comercială a Germaniei, Anglia a moştenit două mari pieţe de desfacere: Rusia şi Orientul.

Fără să vadă ca Franţa numai problema politică, capitalul englez năzuieşte către grînele, petrolul şi aurul rusesc. În timp ce Franţa trimetea ajutoare lui Vranghel, Anglia invita pe Kamenev şi Krasin ca să înnoade o strînsă relaţie comercială. Făcînd aceasta, capitalismul englezesc se asigura contra propagandei bolşevice în India, pe de altă parte, vroia să prindă rădăcini în Rusia, pentru ca Germania, refăcută, să găsească locul ocupat.

În ce priveşte Orientul, în timp ce politica Franţei de o incoerenţă platonică voia să-şi asigure în Grecia lui Venizelos un suplinitor conştiincios, Anglia ocupă Constantinopolul, reduse la neputinţă guvernul turcesc şi-şi instală birourile de afaceri pe toată coasta strîmtorilor. Venizelos ori Constantin — îi era perfect egal; principalul era că comerţul Orientului a trecut în mîinile ei. Astfel, cu toată vizita plină de protestaţiuni a lui Leygues în Londra, Anglia a dat oarecum un consimţămînt tacit întoarcerii lui Constantin şi guvernului Gunaris.

Faţă de Germania, Anglia e de asemenea binevoitoare; căci, după ce i-a ruinat flota şi comerţul, aceasta a încetat de a mai fi un pericol pentru ea.

Iată cum, printr-o ironie de care istoria e blazată, o politică modestă, tinzînd doar la un instinct de conservare, poate trece drept imperialistă şi reacţionară, pe cînd o alta, expansivă, cotropitoare, e considerată ca aliata ideilor largi de autonomie naţională şi ca prietina revoluţiei ruseşti.

Aceste cîteva fapte constituiesc un capital foarte instructiv pentru politicianii de meserie. El rezolvă paradoxul Angliei liberale şi despotice în acelaşi timp. Concepţia lui Adam Smith după care interesul personal rezolvă implicit şi pe cel general capătă o confirmare în plus.

Fapt e că destinul Franţei rămîne izolat. În haosul european, prietinia ei se îndreaptă către ţările mici, singurele care-i mai rămîn. Dar acestea se îndreaptă către cei tari.

Slăbiciunea poziţiunii internaţionale a Franţei e compensată de unitatea politicii sale interne. În timp ce Europa întreagă e frămîntată de convulsiunile revoluţiei sociale, politica interioară a Franţei e clară, unitară şi viguroasă. Elementele extremiste nu se pot altoi. Unitatea republicană, centrul moderat al naţionalismului republican, cu pretenţii mai mult ori mai puţin spre dreapta ori spre stînga, domină viaţa publică de aici. Coeficientul raţionalist şi realist al temperamentului francez, repartiţia sănătoasă a proprietăţii agrare, numărul relativ mic al proletariatului, care de cele mai multe ori dispune şi de o mică proprietate rurală, democraţia adeseori reală şi destul de veche ca să fie consolidată, a moravurilor politice, menţin Franţa în limita apucăturilor tradiţionale.

Călătoria la Moscova a camarazilor Cachin şi Frossard, care se angajaseră să reuşească a împinge partidul socialist francez către Internaţionala a III-a, a provocat un congres al confederaţiei sindicaliste la

Orléans. Adunarea a fost dominată, însă, de personalitatea lui Jouhaux, secretarul confederaţiei generale a muncii, spirit ponderat şi realist lucid. El a dictat refuzul congresului de a se îndrepta către Moscova.

Dar dacă sindicalismul, care constituie forţa cantitativă a mişcării muncitoreşti, se îndepărtează de la idealul sovietist, partidul socialist propriu-zis, unificat altădată subt personalitatea lui Jaurès, s-a scindat zilele trecute în două fracţiuni. La congresul din Tours, Frossard, unul din campionii alipirii la Internaţionala a III-a, a arătat că fatalitatea revoluţionară împinge destinele partidului către grupul cel mai înaintat, cel mai curajos, cel mai pur. Cu o sinceră melancolie în voce, evocînd atîtea amintiri comune, cu un fel de resemnare blîndă şi lipsită de ură, oratorii au arătat că sciziunea trebuie să se facă liniştit, fără incriminări, păstrînd un respect reciproc, fiecare servind cauza socialistă cu procedeele pe care le crede mai nimerite. Astfel, Longuet, Renaudel, Paul Faure, Marcel Sembat au rămas deoparte, ca un fel de majoritari francezi. Jurnalul *L'Humanité* a rămas în mîna grupului comunist.

Consecinţele acestei sciziuni nu mi se par prea importante. De fapt, sciziunea exista de mult. Azi a fost declarată formal. Atîta tot. Chiar gruparea din stînga, cu toată separaţia sa, nu mi se pare că va putea servi idealul revoluţionar mai bine ca până acum. Lipsa ei de vigoare şi de organizaţie nu poate fi înlocuită printr-o simplă declaraţie de principii.

Din nenorocire, o altă complicaţie se interpune: aceea a dezechilibrului economic.

Datoria publică a Franţei creşte mereu. În curînd ea va atinge cifra enormă de 280 miliarde, Dacă admitem evaluarea făcută înainte de război de către Leroy Beaulieu, după care avuţia naţională a Franţei s-ar ridica la 240—250 miliarde franci aur, dacă ne gîndim că o mare parte din datoria aceasta e contractată spre a fi plătită în aur (peste 80 miliarde datorie externă în dolari şi lire sterline), ne putem uşor închipui ce dezastruoasă e economia naţională a Franţei. Producţia dezorganizată aduce după ea o inferioritate a balanţei comerciale. Importul întrece exportul cu 20 miliarde. În bugetul actual, care ar trebui să se ridice la 40 miliarde, renta datoriei publice ocupă mai mult de jumătate. Reţetele fiscale cu tot efortul făcut nu dau nici ele avantaje prea mari. Aproximaţiile sînt apreciabile. Impozitul pe beneficiile agricole ar fi dat după unii un deficit de 900 milioane, după alţii 300. Impozitul pe cifra de afaceri de asemenea e cotat în minus cu 250 milioane faţă de evaluările făcute. Impozitul progresiv pe venit conţine şi el surprize. În faţa neajunsurilor de ordin fiscal, bugetul nu se poate menţine decît prin împrumuturi pe scurt termen şi prin mărirea cantităţii de hîrtie monedă. Cum ultimul împrumut amortizabil de 6% din noiembrie trecut pare a nu fi reuşit în mod strălucit, resursele se vor menţine la o nouă emisiune a hîrtiei-monedă. Schimbul exterior se resimte veşnic de aceste multiplicări şi, în acelaşi timp, preţurile cresc. De anul trecut şi până acum viaţa s-a dublat. Curba urcării preţurilor nu se potriveşte însă exact cu curba urcării salariilor.

După o statistică nesocialistă, în timp ce viaţa a crescut de 4 ori (indicele „numbers" ale Franţei arată cifra 398 actualmente, faţă de 100 înainte de război), salariile abia s-au triplat. Dizarmoniile sociale datorite acestei insuficienţe de trai nu pot întîrzia să apară. Doar instinctul de economie şi mica avere particulară a unora dintre uvrieri dacă mai menţine echilibrul.

Iată de ce armonia internă actuală e grav ameninţată şi de ce nu se pot pune speranţe statornice în ea. Elementul moral rămîne neputincios în faţa legii de fier a dezorganizării economice a Europei întregi. De la orientul bolşevist şi până la hotarele Franţei foamea crescîndă cere alte legi şi alte organizaţii. Nu putem bănui Franţei atîta putere de suflet, ca pe ruinile vechiului continent să-şi menţie cu îndărătnicie, ca o insectă singuratică, zdrenţele unui glorios şi îmbătrînit trecut.

II. În Cartierul Latin

Cartierul Latin trăiește, asemenea animalelor hibernante, numai nouă luni din an. Se naște în luna lui octombrie, cînd bereta studențimii începe a se revărsa în valuri pestrițe în largul bulevardului Saint-Michel. În timpul iernii, clocotește de vulgaritatea cetelor studențești, de partea inocentă și sănătoasă a tuturor adolescenților.

Cum viața își pulsează seva din absurditatea generoasă a tinereții, cetatea școlilor rîde cu sau fără motiv nouă luni pe an. Pe urmă, deodată brusc, în iulie, rîsul dispare și Cartierul ars de soare înțepenește. De-a lungul veacurilor, mahalaua aceasta a avut trei soiuri diferite de viață.

La început, pe vremea lui François I-er și a reginelor Medicis, pe ulițele întortocheate, carosele regale purtau noblețea timpului către bisericile de la Notre-Dame, Saint Etienne du Mont sau Val de Grâce. *La rôtisserie de la Reine Pédauque* își oferea fripturile într-o dugheană care s-ar fi găsit în colțul format azi de străzile Soufflot și Saint-Jacques. Prin cotloanele întortocheate din rue Tournefort, mușchetari voinici vor fi încrucișat spadele subt fereastra vreunei dulcinee oarecare.

Au trecut secoli, și viața politică oficială s-a mutat aiurea. În secolul trecut, Cartierul Latin e locașul cafenelelor artiste, de la „Vachette", unde în fața unei cafenele adormea scriind Villiers de l'Isle Adam, Verlaine ori Moréas, pînă la „Café Procope" care a văzut jucînd table pe Voltaire, Diderot, Napoleon și Gambetta.

În timpul acesta pe străzi și prin apartamentele sărăcăcioase se desfășura mascarada burlescă descrisă de Henri Murger în la *Vie de Bohèmes**. Pe străzi, prin localuri, ratații pletoși ai meseriei scrisului ori pictatului mișunau. Prin mansarde se înfiripau cenacluri; anemice economii făceau posibile trei numere consecutive dintr-o nouă revistă. În arta costumului domnea o anarhie complectă: cutare romancier se înfășura ziua miaza-mare, pe stradă, în faldurile unei togi romane, un altul arbora cu strictă severitate o redingotă funebră de cioclu, pictorii — pelerina abundentă, aliată cu pălăria largă de toreador.

În fine, acum cîteva decenii, cînd popoarele au părăsit cinstitele meșteșuguri strămoșești ca să se repeadă în vrafurile cu cărți, cînd armata intelectualilor a crescut, Cartierul Latin a luat aspectul unui orășel universitar provincial din Germania, aspect care-l păstrează și azi, prin mărețele edificii transformate în școli și laboratoare.

În cîțiva secoli trei vieți nu e puțin. Acum, după război, tinerimea se înghesuiește cu același entuziasm pe culoarele facultăților. Înfățișarea, însă, nu mai e aceeași ca acum zece ani. Multe dintre celebritățile care făceau faima Franței nu mai profesează. Faguet, Ribot, Planiol, Tarde, Bergson nu mai sînt. Majoritatea cursurilor rămase în urmă cu ani în ce privește bibliografia mai nouă, sînt și mai sărăcite de șovinismul cultural excitat de război. A cita o teorie engleză ori germană e considerat de mulți profesori ca un gest nepatriotic. Afară de aceasta, grandomania culturală franceză — de multe ori justificată — ignorează tot ce trece de hotarele ei. Dacă menționează o idee nouă ce vine dinafară e pentru ca să adauge imediat că un scriitor francez din secolul al XVIII-lea și mai devreme chiar a susținut-o înaintea tuturor.

La acestea se mai adaugă și criza tiparului, care oprește cărțile și revistele în expansiunea lor. Un grup de profesori și academicieni, în frunte cu Lavisse și Aulard, au cerut insistent guvernului un „intervenționism cultural", prin care statul ar cumpăra hîrtia mai scump și ar desface-o mai ieftin celor ce vor să publice, plătind ei diferența de preț, după cum procedează cu făina, oferind publicului pînea pe un preț scăzut. Alături de „politica pînii", s-a cerut „politica cărții", pentru că altfel cultura franceză ar fi amenințată să piară.

Din toate cursurile cîte se țin în școlile superioare ale Franței, cel care iese din comun e acela al lui

---

* Titlul corect: *Scènes de la vie bohème*.

Pierre Janet despre „L'évolution de la personnalité". Autorul, celebritate europeană, una din figurile care domină întreaga ştiinţă a psihologiei, aduce, pe lîngă cunoştinţe de savant sau multiple experienţe originale din cariera sa de psihiatru, un minunat talent de expunere, poate ultimul din falanga tradiţionalei şi splendidei retorici franceze de catedră. În aceeaşi ordine de idei nu trebuie uitat nici G. Lanson. Un curs interesant e acela al lui A. Lalande despre „Certitudine"; în fine, al lui Lévy-Bruhl despre „Filozofia engleză în secolul XVIII". La Drept, comentatorii codului Napoleon dau dovada aceleiaşi cazuistici raţionaliste, poate cu ceva mai puţin talent ca cei din generaţia trecută.

Încolo, viaţa intelectuală e săcătuită de imperioasa monopolizare a grijilor economice şi sociale, pe care le-a lăsat războiul. Seninătatea secolilor de intelectualism dezinteresat nu e carcteristica timpurilor noastre.

[9]

CARACTERISTICI ETNICE

O prejudecată comună explică marea imigraţie de străini în Franţa prin renumele mondial de care se bucură încă de multă vreme geniul francez. Imensitatea împiestriţată de seminţii, care-şi amestecă într-o barbară simfonie dialectele pe străzile Parisului, ar fi atrasă acolo de lumina orbitoare a civilizaţiei franceze.

Explicaţia poate fi adevărată, dar numai în parte. Pe atîţia muncitori analfabeţi, pe atîţia parveniţi aproape la fel, virgini şi unii şi alţii în ceea ce priveşte categoriile intelectuale, ce i-ar atrage? Snobismul? E explicabil pentru cei din urmă. Dar pentru primii?

Adevărul e altul. El e mult mai general, mult mai comprehensiv pentru toate categoriile. Străinii vin în Franţa, pentru că din toate ţările Franţa e cea mai aproape de patria oricui. Francezul se apropie mai mult decît oricine de *omul în genere,* abstract, de omul „în sine", de oricînd şi de oriunde; el reprezintă omul mediu, rezumativ al tuturor tendinţelor, al tuturor caracteristicilor, „L'homme moyen" al statisticianului Quételet se pare că a fost inventat înadins ca să-l reprezinte. De aceea el e mai puţin personal decît rusul, englezul ori evreul. În Germania, în Italia, în Anglia, călătorul rămîne multă vreme „depaysat". Adaptarea e mult mai grea. În Franţa însă, fiecare se recunoaşte în ceva încă de la început. Se poate spune că această ţară e o sucursală a umanităţii, un rezumat logic şi oarecum artificial al întregii categorii omeneşti.

Există, incontestabil, o cultură franceză specifică, poate cea mai strălucitoare dintre toate. Ea nu apare însă într-o latură exagerată, subt un aspect caracteristic, ca un produs necesar al unui mediu social şi cosmic cu totul particular; ea nu se prezintă cu un caracter bizar, incomprehensibil pentru străini, cum e mentalitatea rusă, scandinavă ori mahomedană. Civilizaţia Franţei e mai mult a omenirii întregi decît a ei proprii. Ea constă dintr-un amestec de raţionalism general valabil pentru toţi cu o serie de moravuri lipsite cu totul de particularitate. „L'esprit français" înseamnă o serie de formule impersonale, care transformă claritatea în evidenţă. Or, în general ceea ce este evident nu poate fi prea personal. În Franţa nu poţi fi mirat de nimic. Poţi să admiri, nu poţi să fii surprins.

Se înţelege de minune că francofilii noştri exageraţi au putut spune că fiecare om are două patrii: a lui şi Franţa. Nu acelaşi lucru poate spune călătorul din ţările nordice, Anglia ori Rusia. Acolo totul e obiect de mirare, de studiu; acolo totul ţi se pare enigmă şi bizarerie neînţeleasă. Atîtea obiceiuri care nu se pot explica prin mentalitatea europeanului mijlociu.

Aceeaşi armonie medie între toate elementele caracterului, care domină viaţa interioară a individului, se resfrînge şi în afară în raportul dintre clase. Egalitarismul francez e sincer şi veritabil. Deosebirea între straturile sociale e minimă. De la uvrier la funcţionarul sus pus, de pildă, sînt puţine diferenţieri izbitoare. Raţionamentul unuia poate fi mai strălucit, ori mai bogat formal: în calitatea lui generală, e acelaşi. Majoritatea populaţiei o formează proprietarii mici şi mijlocii. Nobleţea despotică a trebuit să cedeze aici, înaintea altor ţări. În schimb, tendinţele extremiste se înjgheabă cu greu. Partidul comunist e mai slab ca număr şi mai puţin viguros în luptă ca oriunde. Baza poporului o formează rentierul semidoct şi filistin sau răzeşul chiabur şi avar, eroul din *La Terre* a lui Zola, ori din nuvelele lui Maupassant. Anecdota lui Mirbeau cu ţăranul care favorizează sinuciderea mamei sale, neputincioasă, octogenară, fiindcă mînca prea mult şi nu producea nimic, nu e deloc exagerată şi departe de a nu fi reprezentativă pentru sentimentele clasei mijlocii de aici.

Avariţia, clasica avariţie a franţuzului, e legată tot de acest spirit mijlociu. Cetăţeanul acestei ţări nu poate pricepe că există o plăcere, de multe ori generoasă, de a cheltui ca să cheltuieşti. Vanitatea situaţiilor false care va seduce pe un grec, spaniol ori italian nu-l atrage deloc. Nobleţea improvizată într-o zi, nevoia de a risipi bani pentru a-ţi da iluzia de confort ori de boierie măcar o noapte i se pare ridicolă.

În locul unei seri grandioase, el preferă mai multe zile mediocre, dar sigure. Natural că forma politico-socială, adecvată unor astfel de moravuri, nu poate fi decît o *democraţie conservatoare*. În fond, nepotul marei revoluţii, cetăţeanul republicii de azi tremură de plăcere cînd priveşte defilarea unui falnic regiment de dragoni. Acelaşi mîndru cetăţean, îmbuibat de morala kantiană, care preţuieşte şi respectă în mod egal calitatea de „om" a cuiva, se va închina cu o resemnată veneraţie în faţa unui titlu de conte ori de marchiz. Proudhon, cu eclectismul său conciliant, cu dispoziţia sa sintetică, pentru toate contradicţiile, cu revoluţionarismul său „petit épicier", e geniul cel mai reprezentativ al acestui popor.

*

Forma intelectuală a unei astfel de mentalităţi nu poate fi decît *raţionalismul*. Retorica, logica şi stilistica, preocuparea de a exprima clar şi frumos, stă în fruntea programelor şcolare. La Sorbona, în *Ecole normale supérieure*, pulsul timpului nu e ascultat. Bătrîna „composition française" sau „l'art de bien penser" îşi menţin tronul pe deasupra metodelor experimentale de aiurea. Scolastica e încă la putere. Prin sălile mucegăite ale vechilor academii e nevoie de aer proaspăt.

În literatură, teatrul retoric al lui Corneille şi Racine, mai ales al lui Corneille, nu poate îmbătrîni. Cu o înduioşătoare perseverenţă, parizianul copil se va regăsi la şaizeci de ani ascultînd aceleaşi trucuri, mişcat de aceleaşi fraze declamatorii pe care le ştie pe dinafară, în faţa aceloraşi clasici care veşnic par că îi spun ceva nou.

Spectacolul lumii exterioare se înfăţişează pentru acest popor în categorii strict delimitate, în compartimente clar deosebite unele de altele. Logica şi inteligenţa îi conduc nouăzeci la sută din toate mişcările. De aceea, alături de evrei, de unii din germani, ruşi ori italieni, francezii sînt probabil poporul cel mai inteligent din lume. Înţeleg prin inteligenţă cele patru facultăţi speciale, pe care le distinge psihologia subt acest nume generic, adică, iuţeala percepţiei, direcţia gîndirii, cenzura critică şi spiritul inventiv. Toate aceste aptitudini la franţuzi stau în fruntea scării de comparaţie faţă de celelalte popoare. Dacă unui englez trebuie să-i repeţi de trei ori o explicaţie, pentru ca la urmă să fi tot aşa de prost înţeles ca la început, un franţuz îţi depăşeşte totdeauna gîndirea. De la primele cuvinte îţi complectează el restul frazei. Şi nu doar intelectualii. Vorbesc de simplii uvrieri.

Pentru acelaşi motiv, literatura eminamente franceză e cea clasică. Secolul al XVII-lea, „le siecle de la raison", o reprezintă în modul cel mai fidel, căci el e esența indestructibilă a spiritului celui mai național. În alte timpuri, cu aceeași unitate în genealogia morală, un Voltaire, un Rivarol ori un Chamfort, tot așa de reprezentativi ca și înaintașii lor, se vor declara fii intelectuali ai secolului al XVII-lea.

Romantismul e puțin gustat de francezi. Dovada e că, după ce epidemia morală a acelui „mal du siècle" s-a stins, romantismul e puțin cetit. Lamartine și Musset zac subt straturi de praf. Doar Victor Hugo se mai recită pe la serbări școlare, la zile naționale odată cu comemorări militare, sau la teatrul-muzeu, care se mai cheamă, cu un titlu uzurpat, și „Comedia franceză". Neoromantismul subt forma de simbolism e apanajul unor cenacluri minoritare.

Ch. Maurras, diriguitorul conștiinței naționaliste celei mai pure în politică, luptă în literatură pentru neoclasicism. El găsește că majoritatea erorilor, pe care le-a comis poporul său sînt rezultatul imaginației romantice, facultate cu totul străină de aptitudinile etnice.

Entuziasmul francezilor pentru Voltaire, în care se recunosc ca într-o oglindă, e fără limită. Prin claritatea inteligenții sale, prin logica sa tot atît de riguroasă pe cît de îngustă, prin lipsa de umanitate sentimentală, prin disprețul său față de forțele misterioase subconștiente ale sufletului, Voltaire e parcă însăși „ideea-tip" de francuz. Întrebați în schimb pe oricine ce crede despre J.-J. Rousseau. O exclamație de oroare e primul răspuns. În urmă ți se dau deslușiri că sentimentalismul umanitar, sufletul profund omenesc al acestui apostol n-au nimic comun cu mentalitatea lor. Pentru mulți el e pur și simplu un „boche" deghizat. La un curs am auzit o celebritate sorboniană care-l caracteriza nu fără oarecare ironie prin această comprehensivă formulă: „C'est un cheminot protestant". Tot ce se apropie de familia intelectuală a lui Jean Jacques e privit la fel. Misticismul creator, vitalismul sănătos și plin de optimism al lui Bergson îi lasă reci. Pentru grupul *Action française*, marele filozof contemporan e un... trădător, fiindcă a îndrăznit să afirme o sensibilitate evreiască, alături de cultul splendidei „rațiuni" franceze.

Cum aptitudinea mistică le lipsește cu desăvîrșire, marea noastră soră latină constituie poate poporul cel mai ireligios și cel mai anticlerical din lume. Catolicismul are mai mult o semnificație socială și una estetică. El e religia care sancționează, prin postulatul ierarhiei, al autorității, pretențiunile oricărui regim aristocratic. Noblețа și clerul, sabia și crossa sînt azi cei mai legați prietini. De la marchizii ofiliți sub haine de dantelă care mai apără și azi în politică preeminența bisericii, până la cucoanele caritabile din faubourgul Saint Germain care arborează peste tot tovărășia unui abate elegant și până la snobii parveniți, care înainte de a călca pragul nobleții se reconciliază cu biserica cerînd scuze pentru ateismul plebeian de altădată — toți, dar absolut toți reprezentanții boierimii împart cu clerul amărăciunea unei duble decadențe. Afară de această semnificație socială, catolicismul a mai putut crea o arhitectură sau un ritual fastuos al vieții cotidiene.

Ceea ce se numește o civilizație religioasă, o morală și o metafizică, cum e aceea a Reformei de ex., n-a putut favoriza niciodată. Viața interioară i-a fost străină acestui popor. Complicațiile cazurilor de conștiință le cunoștea doar după norme exterioare.

De aceea, dacă Franța a lăsat atîtea invenții intelectuale ori literare, ea n-a lăsat nici una *morală* ori *religioasă*.

Entuziasmul pentru idei poate fi fără margini: probă, jacobinismul, probă, toate revoluțiile pe care le-a făcut în sec. al XIX-lea. Pentru sentimente însă, el e mult mai slab. Astfel Pascal ori Rousseau vor rămîne genii stranii, zvîrlite de accidente neînțelese în sînul unui popor care-i consideră ca străini. Renan, care dealtfel era un spirit foarte francuz, a lăsat o vorbă care constituie o enigmă pentru majoritatea poporului de aici doritor de claritate: „dans ce monde il n'y a que des à peu pres". Mentalitatea logică, raționalistă refuză să admită aproximația.

Pe altă cale, căpătăm aceleaşi diagnoze. Dintre toate artele, muzica e cea mai aproape de natura subconştientă, intimă, mistică a sufletului. Ea cuprinde năzuinţa neînţeleasă a mişcării sufleteşti. În ritmul ei, nelimitat nici măcar de melodie, profunziunile tainice scapă de tirania inteligenţii. Doar printr-un elan ezoteric, sufletul comunică cu exteriorul. Şi pe această cale inaptitudinea franceză pentru misticism e evidentă. Veţi găsi puţine popoare, vorbesc de marea mulţime, care să fie mai puţin înzestrate muzicalmente.

Nu există menaj burghez în care domnişoara casei să nu ia lecţii de piano ori de canto. Nouăzeci din o sută însă încep prin a face disperarea profesorului pentru a sfîrşi prin a cînta fals... *Marsilieza*. Pentru rus şi italian, muzica e limbaj. Majoritatea gîndirii lor se exprimă prin sunete. Neamţul, mai puţin dotat în mod natural, printr-o puternică aplicaţie reuşeşte să devie bun muzicant. Francezul se va trudi în zadar: în această privinţă mediocritatea e fatală. Cîntecul uvrierilor la ieşirea din fabrică, a şcolarilor din şcoală, cîntecele ţărăneşti de petrecere sînt de o sărăcie şi de o monotonie exasperantă. Cel mai variat doar dacă cuprinde trei note combinate între ele! Bineînţeles, e vorba de muzica populară, căci în producţia muzicală cultă intervin şi alţi factori.

Un popor de logicieni nu poate fi în acelaşi timp un popor religios sau muzical.

*

Amintirea dominaţiei istorice, conştiinţa unei vechi civilizaţii imprimă acestui popor un sentiment foarte pronunţat de exclusivism şi grandomanie.

Formula raţionalistă: „il y a en France quatre états antifrançais: les métèques, les juifs, les ouvriers et les portestants", nu e proprietatea unei slabe minorităţi. Aproape toţi o gîndesc, dacă ceva mai puţini o spun. Ideea că tot ce este peste hotare e inferior, că singuri franţuzii produc cultură în toată lumea, e în capul tuturor mai ales de la război încoace.

La cursuri nu se citează decît foarte rar celebrităţile străine. Atunci cînd se citează, se aminteşte numaidecît că aceeaşi idee a fost formulată întîi de un francez şi că străinul n-a făcut decît ori s-o repete, ori s-o aplice. Neîncrederea faţă de literatura străină e proverbială.

De la Voltaire, care spunea despre Shakespeare că e un „barbar beat", pînă la Lamaître, care susţinea că teatrul nordic, Ibsen în special, plagiază pe... Georges Sand (pe care Nietzsche o caracteriza: „eine schreibende Kuh", în ediţia franceză „Vache à traire au beau style"), lipsa de simpatie pentru literatura străină e aceeaşi. Azi avem la Paris un teatru afectat special lui Ibsen, care se umple numai cu străini şi cel mult cu snobi. Felul cum e masacrat, acolo marele scandinav e o impietate. În limbajul curent, pentru a caracteriza o femeie absurdă ori imorală, se zice: „une dame d'une ibsenité révoltante". ⟨De* asemenea editorii care întreprind traduceri străine ştiu bine ce înseamnă asemenea aventuroase încercări.

În ultimii ani, ştiinţa modernă a fost profund zdruncinată de teoria unui evreu neamţ, Einstein, care încearcă să puie la îndoială, printr-o teorie numită a relativităţii însăşi legea gravitaţiei.

La Collège de France, la Sorbona, în laboratorii particulare, savanţii de aici trudesc să demonstreze că nu ştiu cînd, nu ştiu care francez a fost un precursor al aceleiaşi teorii, pe care Einstein s-a mulţămit doară s-o aplice.

În toamna trecută, au apărut aproape simultan în librărie trei capodopere ale romanului contemporan: *Frau Marie Grubbe*, a danezului Jacobsen, *La Grande*

---

* Pasajele cuprinse între paranteze ascuţite a fost suprimat de autor în textul reprodus în volumele *Perspective* şi *Între două lumi*, alături de alte cîteva fraze sau pasaje. În volumul de faţă este reprodus textul iniţial, tipărit în *Viaţa românească* (vezi notele de la sfîrşitul cărţii). Este probabil că autorul a considerat excesive, la o lectură ulterioară, frazele de mai sus, suprimate în textul din volum.

Faim (Das Grosse Sehnen)* a norvegianului J. Bojer, și *Sous les yeux d'Occident* a englezului Joseph Conrad. Prima e analiza delicată a existenței unei femei dezorientate: o poezie delicată se aliază la pagini de cel mai crud realism; a doua, care a cunoscut până și în America mii de ediții, a fost apreciată acolo ca „evanghelia morală a timpului"; a treia e poate cea mai bună pictură a caracterului rus din toată beletristica contemporană.

După cum se vede, nu e vorba de producții banale.

Am urmărit înadins toată publicistica franceză ca să întîlnesc o recenzie ori o apreciere. Afară de cîteva rînduri de o revelatoare neînțelegere în *Le Temps* (Paul Souday), nicăieri nimic.〉 Mentalitatea nordică trece drept nebuloasă. Pornirile de pasiune puternică le par ridicole și neverosimile. Crescuți pe malul senin al Mediteranei, francezii nu pot avea categoria infinitului. Pe pragul cunoștinții, ei somează fenomenele ca să-și prezinte frontierele drept carte de identitate.

Pentru *nehotărît* n-au loc de cetățenie.

〈Din bogata literatură modernă germană: Thomas Mann, Arthur Schnitzler, Richard Dehmel, Rainer Maria Rilke, Stefan George, Wedekind, nimic nu există tradus. Mai mult, din manualele clasice de școală, cel puțin în domeniile unde nemții sînt neîntrecuți, ca economia politică, psihologia etc., nu veți găsi nimic.〉 Și totuși grandomania acestui popor n-are nimic egoist în ea. Din sînul său au radiat ca un dar trimes continentului exemplul libertăților constituționale, respectul umanității, scînteia spiritului și a bunului-gust. Secoli întregi omenirea întreagă a *luat* veșnic, fără *să dea* nimic Franței.

〈Azi orgoliul ei seamănă cu a boierului ruinat care preferă să nu mănînce decît să nu dea un bun bacșiș. Franța nu se poate resemna la rîndul ei la rolul de școlăriță ascultătoare. Ea crede că nu mai are ce învăța de peste hotare. Tot ce a fost de spus a fost secătuit de geniile ei naționale, pe al căror trecut își menține întreaga viață de azi. Cum se exprimă ei înșiși: „elle se raconte".

Și tocmai în această neputință de asimilare, de utilizare a produsului străin, în acest dispreț osificat care nu mai vrea să primească nimic din afară, în tragedia aceasta mută, stă nobilul suicid al poporului francez.

Împietrit în gestul generos al sămănătorului, el nu vrea să-și umilească mîndria în platitudinea imitației. Cavalerește, resemnat și eroic, își pregătește singur asfixia prin care vrea să moară.〉

---

* Corect ar fi: *Der grosse Hunger*, titlu sub care a și apărut în germană romanul lui Bojer.

[10]

BILANȚUL FILOZOFIEI FRANCEZE CONTEMPORANE

Interesul articolului precedent era mai mult conservator. Se încerca să se arate în el fixitatea spiritului francez așa cum se oglindește în categoria cea mai invariabilă a unei societăți: moravurile. În adîncimile maselor populare evoluția e lentă. Spiritul de invenție e redus; imitația nivelatoare e atotputernică. Nu de acolo pornesc inițiativele de transformare, nici mișcarea către noi orizonturi. Moravurile oglindesc trecutul sau formula medie prin care a strălucit odată geniul unei societăți. De aceea geniile populare sînt clasice; Creangă e poate singurul clasic român. Cînd Barrès a putut spune că există „un verité française", un adevăr care e numai al Franței, a făcut aluzie desigur la adevărul popular, cristalizat, osificat, în forme specifice și definitive.

La suprafață însă, în clasele intelectuale, adevărul începe prin a fi general înainte de a fi național. Acolo e patria utopiei. De acolo pornesc îndrăznelile de acolo pornesc credințele, care nu sînt decît rămășaguri riscate asupra realității. Imboldurile către schimbare și progres pornesc — ca și „pari"-ul lui Pascal, prin a fi gratuite. Păstrează doar o slabă legătură cu mentalitatea naţională şi prin aceasta se apropie de gîndire, care e a tuturor şi a nimănui. În urmă, mulţimea imită şi selectează. Astfel, fiecare intelectual e întrucîtva un „trădător". Lipsa de prejudecăţi şi absurdul curajos de a privi soarele cu ochii liberi îl face să treacă pe deasupra logicei sociale şi adeseori deasupra celei biologice de conservare. De aceea nu veţi cunoaşte niciodată psihologia sau caracterul specific al unui popor din studiul elitelor intelectuale, care, fatal, trebuie să rămîie înstrăinate. În articolul trecut am încercat, schiţînd cîteva *moravuri* franceze, să arăt *ce a fost* Franţa. Azi, indicînd caracterele generale ale *gîndirii* franceze, voi încerca să arăt ce *va fi* Franţa. În adevăr, noutăţile apar întîi în cercuri restrînse subt formă de teorii, pentru ca în urmă să se difuzeze în cercurile largi ale maselor subt formă de credinţe ori de obiceiuri. Distanţa de la teorie ori idee la credinţă ori obicei e direct proporţională cu distanţa de la elită la mulţime. Ceea ce cîţiva îndrăznesc să demonstreze timid azi, toţi vor afirma-o ca o evidenţă mîne. Filozofia mecanistă a Renaşterii, care a făcut posibilă ştiinţa contemporană, a dus pe Galileu pe rug. Azi determinismul cauzal a devenit o deprindere, o categorie mentală, ca spaţiul ori ca timpul.

Mentalitatea „prelogică", relatată de Lévy-Bruhl, nu cunoaşte cauzalitatea şi explică relaţiile dintre fenomene prin miracol. Încă şi azi magia, descîntecele ori blestemele populare prezintă rudimente de gîndire precauzală. În cea mai mare parte însă ştiinţa a devenit o conduită pănă şi în masele populare. În cea mai simplă experienţă a vieţii de toate zilele, chiar omul lipsit de instrucţiune va presupune-o ori va aplica-o.

Astfel, arătînd caracteristicile actuale ale gîndirii franceze contemporane, vom arăta implicit cum caracterul teritorial, specific, se alterează, indicînd alte orizonturi.

*

Tradiţia filozofică franceză se rezumă în două cuvinte: *raţionalism* şi *pozitivism*. Germania, reluînd în filozofie, cu mai puţină claritate şi artă, tradiţia Greciei antice, căuta printr-un romantism metafizic să exprime inteligibilitatea existenţei într-o singură formulă unitară, să o explice printr-un singur element. După cum la cei vechi esenţa lumii era presupusă în apă, în foc ori în raţiune, romantismul teuton o găseşte în monadă, în numen, în eu ori în voinţă. Patria metafizicei universaliste e Germania.

Pe de altă parte, caracteristica filozofiei engleze se aşază tocmai la extremele opuse. Gîndirea anglo-saxonă e departe de a fi complicată. Ea e pe înţelesul tuturor, se apropie de mentalitatea comună, de bunul-simţ popular, de experienţa imediată a simţurilor. Speculaţiile ei rămîn pe pămînt. Formula ei reprezentativă e empirismul şi filozofia simţului comun. Tot ce nu face parte din aceşti doi poli nu e naţional, e importat.

Gîndirea franceză se aşază oarecum între aceste două extreme. Nesăţioasă de logică şi claritate, ea admite raţionalismul, care ştie să puie ordine în univers. Totuşi îi cunoaşte exagerările şi limitele. Atunci, ca corectiv, se încearcă să-l controleze prin experienţă, prin datele unui pozitivism mecanist. Astfel e nevoie de conciliaţiune medie, de împreunare cuminte, inspiră toată filozofia franceză de la Descartes pănă azi. Curajul metafizic, gustul pentru absolut, n-a mers aici niciodată pănă la consecinţe absurde. Descartes ştie să facă o prudenţă repartiţie între substanţa întinsă, fizică, şi între substanţa gînditoare, între determinism şi liber arbitru. Malebranche împinge spiritul de compromis pănă la un ocazionalism comod. Materialiştii secolului al XVIII-lea se opresc, printr-un filistinism de gîndire lesne de înţeles în acele timpuri, pe pragul ultimelor afirmaţiuni. Nici unul din ei nu s-a ferit să rezerve o uşă deschisă spiritualismului. Pozitivistul Auguste Comte a terminat-o în religia „umanității", iar Ch. Renouvier regretînd în ultimele cărți ceea ce a spus în primele.

Cu toate acestea, în genere și mai ales în secolul trecut, raționalismul și pozitivismul rămîn preponderente. De la A. Comte la Taine, Renan, Claude Bernard ori Pasteur, niciodată nu s-au cîntat imnuri mai apoteotice științei. Nicăieri știința teoretică subt forma ei cea mai desăvîrșită: matematica, n-a căpătat o mai mare strălucire. E caracteristic faptul că facultatea de matematici din Paris n-a putut fi întrecută de nici un centru universitar din lume. Formula algebrică e aceea care convine cel mai bine acestui popor de „raisonneuri". Idealul lor filozofic e matematizarea întregului univers, după cum în politică prin ideologia jacobină a marei revoluții voiau să matematizeze societatea. Astfel caracteristica dominantă a secolului trecut, în care debilitatea elegantă, mondenă, a unui Cousin, Jouffroy ori Caro a rămas așa de fără influență, era înainte de toate raționalismul și mecanismul determinist. Cel din urmă a pătruns definitiv în filozofie. Mulți din filozofii contemporani sînt înainte de toate oameni de știință, specialiști: un Poincaré, un Milhaud, un Duhem, un Paul Tannery. Cu toată critica pe care o aduc științei, Bergson ori Boutroux își grupează, își inspiră argumentația după o metodă strict științifică. Primul e în curent cu toate progresele biologiei, cel din urmă, exact informat asupra fizicei ori matematicei.

Gîndirea contemporană își exercită critica asupra rezultatelor pozitive.

Mai mult ca oricînd speculația modernă devine o filozofie a științelor.

Cu toată această unire între știință și filozofie, pozitivismul determinist, ca și raționalismul au căpătat în ultimul timp puternice atacuri în sistemele cîtorva gînditori însemnați, care au revoluționat toată osatura argumentației tradiționale. Gîndirea franceză încearcă să se dezrobească de mulajul formelor îmbătrînite. În locul unui mecanism rigid, o filozofie a libertății, a vieții debordante, spontane, se afirmă încet-încet. În locul regularității, contingența și hazardul își afirmă drepturile.

Încă din a doua jumătate a secolului trecut, Renouvier arătase printr-o critică dizolvantă că în funcțiunea de cunoaștere nimic nu e sigur. Conștiința nu e pasivă. Ea nu *reproduce*, ci din haosul elementelor ce-i prezintă percepția, ea trebuie *să aleagă*. Aici intervine voința. Omul cunoaște și crede fiindcă *vrea* să cunoască și să creadă. Renouvier e gînditorul genial din care pornesc toate curentele moderne, voluntariste, pragmatiste ori discontinuiste. Se știe omagiul și recunoștința pe care, de atîtea ori, i-a adus-o W. James, considerîndu-l ca maestrul său. Cîțiva ani după dînsul, E. Boutroux, într-o teză, aproape singura sa lucrare, coaptă și adîncită o viață, inspirîndu-se din principiul ireductibilității științelor una în alta, principiu indicat și de Aug. Comte în *Clasificația științelor*, arată că noțiunea de lege e incapabilă să închidă între pereții ei rigizi toată spontaneitatea naturii. Fatal, științele mai complexe vor trebui să prezinte contingențe sau coincidențe neașteptate prin care hazardul își afirmă existența.

Opera briliantă a lui Bergson continuă această tradiție. Inspirat de Guyau și de Nietszche în *panvitalismul* său mistic, de Lachelier și Renouvier în idealismul său libertar, ca și de evoluționismul lui Spencer, Bergson arată cît de sărac, cît de încremenit în neputința sa apare determinismul științific în fața pulsului de creație eternă a vieții, în fața infinitelor combinații pe care le poate împleti multiplicitatea elementelor naturii.

Pe aceeași cale matematicienii H. Poincaré și E. Leroy demonstrează că la baza investigației științifice, adevărul e departe de a avea ultimul cuvînt. Comoditatea și utilitatea intervin, reglementînd, selectînd postulatele. L. Brunschvicg, în a sa *Les étapes de la pensée mathématique*, dă prețioase sugestii în aceeași ordine de idei.

Un fizician, Meyerson, într-o lucrare rămasă de atunci clasică: *Identité et realité*" (1907), definește natura ca o *revoltă* a faptelor contra științei, ca o *rezistență* contra principiului de identitate care, urmat consecvent, ne duce la sofismele eleaților. Gaston Milhaud în două opere puternice: *Les conditions et les limites de la certitude logique* și *Le rationnel*, susține că certitudinea logică subt forma de necesitate absolută nu se găsește decît în construcțiunile noastre mentale. E zadarnic de a aștepta ceva analog în experiență ori în fapte. Acolo variația și contradicția domnesc. În aceeași ordine de idei, cu ceva mai multă înclinare către idealism, se poate menționa și remarcabila operă a lui O. Hamelin: *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. Răpit, din nenorocire, prea de timpuriu filozofiei printr-o moarte prematură, Hamelin, care era deja o puternică autoritate, ar fi devenit un creator de curente și un șef de școală.

În general, aspirația către libertate, către specificitate, către nuanță și analiză, rezistența contra reducțiunilor la general, contra uniformizării mecanice, dau o caracteristică comună filozofiei franceze contemporane, caracteristică fecundă, pe baza căreia o logică, o morală, o estetică și o sociologie sînt de clădit.*

Cu un nume comprehensiv, care ar avea meritul de a fi și acela care a fost întrebuințat de șeful nediscutat al acestui curent, de Renouvier, l-am putea numi *discontinuism*.

O întreagă literatură filozofică încearcă să identifice discontinuismul francez actual cu pragmatismul anglo-saxon, reducînd originalitatea celui dintăi. În fond, dacă și un curent și altul au puncte comune în critica raționalismului, în preponderența pe care o acordă voinții și acțiunii, în ideea evoluției adevărurilor, ele se deosebesc în multe privințe.

Mai întăi, ca punct de plecare, pe cînd pragmatismul e o derivațiune a empirismului (cartea fundamentală a lui James e închinată lui J. Stuart-Mill), discontinuismul francez pleacă de la o filozofie spiritualistă și idealistă. Cel dintăi e expresia unei metodologii experimentale hipertrofiată, cel de al doilea, al unei nevoi strict filozofice.

---

* Vezi D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France* (1921), Alcan, Paris, ca și E. Boutroux.

În al doilea rînd, pe cînd pragmatismul urmărește să subordoneze știința tehnologiei și experienței brute, cel dintăi tinde către un intuiționism mistic în facultatea de cunoaștere. Unul păstrează preocuparea practică a temperamentului anglo-saxon, celalt, temperamentul neastîmpărat anarhic în nevoia lui de libertate al spiritului francez.

*

S-ar putea obiecta însă diagnozei pe care încercăm să o degajăm din aspectul filozofiei franceze contimporane că nu e așa de generală, întrucît două mari curente, dominante în gîndirea de aici, înseamnă o revenire puternică la mecanismul determinist, la pozitivism: voiesc să vorbesc de sociologismul lui Durkheim și psihologismul lui Pierre Janet.

Cel dintăi, printr-o sforțare perfect sistematică, ajutat și de o școală întreagă de colaboratori, a încercat să modifice științele sociale după modelul științelor exacte. În broșura sa program: *Les règles de la méthode sociologique*, el vrea să dea sociologiei o metodă obiectivă în care faptele sociale trebuie privite ca lucruri. Statistica și etnologia comparată sînt singurele metode care pot ajunge la acest rezultat. Psihologia, ca și morala sînt de înlăturat pentru partea lor subiectivă și inconsistentă. Lévy-Bruhl neagă orice morală normativă, înlocuind-o pur și simplu, cu o știință a moravurilor.

Pierre Janet[1] consideră de asemenea viața sufletească privită pe dinafară, obiectiv. Psihologia nu se poate funda pe fenomene interioare, ci numai pe corelatul exterior, pe manifestări vizibile, exterioare ale acestora, adică pe studiul mișcărilor, căci el pleacă de la postulatul prim că orice manifestație sufletească apare ca o conduită practică de adaptare și că deci orice formă sufletească are și „revers"-ul ei într-o mișcare. Vechea psihologie pornea de la interior la exterior, în loc să facă invers — ceea ce conducea la o serie de metode subiective, deci nesigure.

---

[1] Mai ales în ultima sa lucrare: *Les médicaments psychologiques*, și în cursurile ținute la Collège de France și neimprimate încă: *Les étapes de la vie psychologique* și *L'evolution de la personnalité*.

Metodele psihologiei actuale nu pot fi decît patologia și studiul comparat al societăților inferioare.

Cu toată această aparență de rigiditate mecanistă, aceste două sisteme nu ni se par prea îndepărtate de întreaga atmosferă a filozofiei franceze actuale.

În ce privește Durkheim, se poate ușor observa că doctrina sa prezintă un vizibil *dualism*. De la rigurozitatea empiristă a primelor sale lucrări („*Les règles de la méthode sociologique* și *La division du travail social*) până la *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, e o mare distanță. În cele dintăi, se făcea știință pură, cu toate garanțiile pe care le cere această atitudine. În ultimele sale lucrări, noțiunea de societate se universalizează, devine un concept metafizic, Durkheim o implică în orice manifestație, după cum Schopenhauer implică voința ori Spinoza substanța. Știința sociologiei devine astfel o *metafizică passocietaristă*.

Dar nu numai atît. Și Durkheim ca și Janet pleacă de la un discontinuism științific prin puternica lor predilecție pentru „fapte" studiate individual și nefalsificate de vreo generalizare oarecare. Și unul și celălalt nu acceptă nici o teorie generală. Mefiența lor merge până la un fel de atomism aproape istoric, în sensul că faptele devin la ei aproape *evenimente* și că-și găsesc explicarea în ele însele.

*

Dacă acesta e aspectul filozofiei franceze contimporane, care sînt cauzele care l-au determinat?

În primul rînd, tendința fatală pe care o are orice filozofie spiritualistă de a se transforma într-o filozofie a libertății. Debil pe la mijlocul secolului trecut, pe timpul cînd Taine îl ironiza crud în a sa *Philosophes classiques du XIX siècle*, spiritualismul unui Cousin ori Jouffroy cîștigă teren în momentul cînd

„falimentul științei" arată că promisiunile acesteia din urmă sînt departe de a se realiza. Științele pozitive inapte de a rezolva o puternică criză de conștiință apărută către sfîrșitul secolului trecut fac loc unei renașteri mistice și religioase. În toată Europa sentimentul religios renaște sub diferite forme. Aici subt forma tolstoismului, dincolo subt forma socialismului, în altă parte subt forma pragmatismului religios. Omenirea șovăindă se cramponează de credințele ce i se oferă. Rousseau, Pascal ori mistici medievali, Francisc d'Assisi ori Böhme devin eroi de toate zilele, sînt descoperiți din biblioteci prăfuite. Imnul entuziast al lui Renan pentru viitorul științei apune în indiferența generală.

În al doilea rînd, însăși metodologia științelor exacte nu mai e compatibilă cu un determinism mecanist prea rigid. Se introduce și acolo invenția, se face apel la raționamentul prin analogie, se tolerează intuiția și chiar sentimentul. Știința devine suplă. Nevoia de spontaneitate, de ghicire în descoperirea legilor nouă aduce pe teren o mare și fecundă metodă: ipoteza. Realitatea e întrebată, e supusă la rămășaguri, calculul probabilităților. Și chiar presimțirile sînt legitimate, viteza progresului care cere veșnic bănuieli nouă nu mai cadrează cu meticulozitatea timpurilor, cînd savantul avea răgazul să-și verifice lent și îndelungat presupunerile. Grămezi de ipoteze îmbătrînite lasă loc liber la intuițiuni nouă. Adevărurile vechi cad în hecatombe. În același timp individualul, contingentul pot forma și obiectul științei. Faptele pot constitui „*evenimente*" explicabile prin ele înseși, studiate ca atare. De aici creșterea enormă, în ultimul timp, a științelor istorice.

În sfîrșit, nevoia de libertate se afirmă simultan și în mediul social. Democrațiile aduc respectul personalității și garanțiile libertății în locul prestigiului autoritar. Societatea dezleagă indivizii de lanțurile seculare. Cu cît e mai specifică o opinie, cu atît e mai ascultată. Pluralismul modern respectă pînă și singularul. Căci fiecare credință reprezintă o parte din realitate, numai prin faptul că se afirmă. Adevărul total reiese din complexitate, din multiplicitate. El e sădit numai în totalitatea infinitelor variații ale universului, după cum numai din toată gama culorilor, țîșnește lumina albă a zilei.

[11]

TEATRUL DE ANUL ACESTA

Am arătat mai de mult, într-o altă cronică, că la Paris nu exista mai înainte un teatru artistic sau pentru intelectuali. Scenele bulevardiere, obiect de bursă pentru traficanți, sau „Comedia Franceză", tribună oratorică pentru patriotarzi senili, nu puteau să satisfacă gustul nimănui. Pe urmă, evoluția bruscă a teatrului în ultimii ani lăsase de mult înapoi vechile clișee. Era totuși de mirat că la Paris, de unde pornesc toate revoluțiile gustului, nu se putuse înfiripa o mișcare în pulsul timpului.

V-am vorbit de revoluția lui Copeau de la Vieux-Colombier: *simplificarea* elementului tehnic, a decorurilor în special; *literarizarea* textului prin îndepărtarea artificiilor scenice ori actoricești; *decabotinizarea* actorului, care trebuie să îmbrace psihologia personajului, nu să caute a o degaja pe a sa. Într-o sală mică, cu puține mijloace, J. Copeau a reușit să realizeze aproape toate aceste deziderate. Sforțările sale ating eroismul. Energia și dragostea sa cinstită de artă s-au îndîrjit în loc să se dezoleze în contactul cu piedicile materiale.

Anul acesta însă, repertoriul ce ne-a fost prezentat a rămas mult mai puțin variat. S-a evidențiat oarecum în alegerea pieselor un fel de *spirit de sistem* care strică libertății artistice. Piesele prezentate au arătat o lacună comună: cerebralitatea lor, intelectualismul exclusiv al concepției lor. De la *La mort de Sparte* a lui Jean Schlumberger, de o puritate clasică, la *La Dauphine* a lui François Porché*, până la *Le pauvre sous l'éscalier* a lui Henri Ghéon, elementul afectiv pasional e absent. Toate piesele sînt compuse din cap. Nimic primitiv, spontan, nimic sălbatic care să țîșnească din inconștientul profund omenesc al sufletului. Din contră, aranjamentul și gustul lui Copeau sînt rafinate, cîntărite. Luciditatea sa perfect inteligentă omoară printr-un spirit de critică prea ascuțită tocmai ceea ce e mai real în ființa omenească: deșanțările și dezarmoniile. Or perfecțiunea ofensează. Și atunci te obligă s-o negi: singura scuză a perfecțiunii e că nu există.

Așa se explică predilecția sa pentru repertoriul clasic, pe care, ce e drept, l-a reîntinerit cu o vervă și cu o vioiciune neîntrecută. Ni s-a promis un an întreg montarea unui repertoriu rusesc și a unuia nordic. Mai în urmă, Copeau a declarat elevilor săi că reușește mult mai slab în acest gen decît în celelalte.

Nu știu totuși dacă această reacțiune de intelectualism nu e necesară față de sentimentalismul „à bon marché" a nemuritorului — nemuritor în sensul că nu înțelege că se impune să dispară — domn Bataille. Și pe urmă cineva nu poate excela decît într-un singur gen, care e rezultatul sincer al concepției și mentalității sale. Ceea ce însă trebuie de reproșat lui Copeau e că chiar în limitele gustului său pentru raționalismul teatral ar fi putut totuși selecta cîte ceva și din repertoriile străine. Oricît de complect, de universal ar fi mediul francez, de multe ori își lasă nostalgia romantică a altor locuri și altor feluri de a pricepe viața. În afară de *La nuit des rois* a lui Shakespeare, care a căpătat probabil cea mai formidabilă montare și interpretare din cîte a avut vreodată, teatrul francez n-a fost reprezentat în repertorii. De ce nu Cehov, Bernard Shaw, O. Wilde, Strindberg? Probabil că explicația o găsim în aceeași unilateralitate a criteriului după care se selectează programul.

Insistînd mai mult asupra vieții afective, ca și asupra celeilalte insuficiențe, adică utilizarea programului străin, Gémier, care a condus o excelentă campanie în elegantul și poate prea modernul teatru — vorbim de arhitectură — „Comédie Montaigne", a reușit să fundeze a doua mare școală de artă teatrală modernă.

---

* În text, *Porcher*, desigur o eroare (n. ed).

Elev al lui Antoine, păstrînd îndrăzneala maestrului, minus gustul său pentru un naturalism prea accentuat, inspirîndu-se și de la Copeau în simplicitatea oarecum insolentă a mijloacelor scenice, Gémier e astăzi o puternică personalitate în actualul curent al teatrului modern. După ce a încercat infructuoase realizări, montări fastuoase în genul lui Reinhardt, anul trecut la „Cirque d'hiver"; după ce s-a dezgustat de bogăția seacă a efectelor de decor montînd în adevăr miraculos *La bataille* a lui Claude Farrère — a găsit drumul artei adevărate, pe cărări mult mai modeste, pe aceleași pe care pornise și Copeau. Cu deosebirea însă că gustul său, deși mai variat, mai eclectic — într-o singură sesiune un Shakespeare, un Bernard Shaw, un Lenormand —, e mai puțin sever, mai puțin critic, în fine, mai puțin pur ca al emulului său. Ceea ce a fost însă în adevăr remarcabil a fost redarea într-o atmosferă perfect bulgărească (sic)* a lui *Le héros et le soldat* al lui Bernard Shaw. Toate nuanțele marelui scriitor englez au fost înțelese: concepția de viață, umorul său caustic și sentimental, tehnica specială.

Montarea lui *Le simoun* de Lenormand, un tînăr autor plin de promisiuni, cu toată extravaganța sa voită, a arătat ce variată e gama lui Gémier. Liber de orice spirit de sistemă, el nu riscă să cadă în rețete de școală, nici în atmosfera de biserică literară — ceea ce la „Vieux-Colombier", cum am arătat, începe să se simtă.

Dezorientat, fără energie și fără dar, vechiul teatru „de L'oeuvre", care pe vremuri a avut utilul rol să stimuleze gustul pentru literatura de peste hotare, printre piese originale de mîna a doua, a avut anul acesta mîna fericită cînd a jucat. *Le cocu magnifique* al unui tînăr flamand Crommelynck. Piesa aceasta a făcut senzație. Ca la orice lucru nou și de valoare, au fost două tabere: una care vedea în ea revelația unui geniu, alta ceva mai ruginită, care ne atrăgea atenția că avem de-a face cu un nebun ori cu un cinic lubric. Autorul, necunoscut pănă atunci, a pus lumea pe gînduri. Oricare ar fi exagerările, piesa menționată are multe din calitățile artei adevărate: o farsă veselă și burlescă păstrînd tradiția secolilor galanți, alăturată de un simbolism concentrat, pe alocuri trist, totdeauna însă foarte omenesc. Majoritatea criticilor au comis o greșeală de perspectivă estetică: au judecat după categoria realismului, declarînd că piesa e trasă de păr, acolo unde autorul înțelegea să indice doar un simbol reprezentativ și prin urmare exagerat. În ce privește reproșurile filistine ale acelora care s-au scandalizat de imoralitatea ei, e bine de reamintit că spre caracterizarea epocii, *Madame Bovary* a fost judecată de o curte de juri și că ediția ei critică păstrează, ca un trofeu de sfidare față de prostia mediocră din toate timpurile, textul acelor dezbateri.

În afară de acest accident, bunăvoința d-lui Lugné-Poe ne-a dat repetate masacre de ale lui Ibsen și diverse piese incolore. Pe celelalte scene, vodeviluri și reviste pentru burghezimea franceză și capitaliștii anglo-saxoni, veșnic doritori de digestii ușoare și de senzații excitante în același timp. Teatru care vine să sfîrșească congestia celebrală a unei mese copioase și pentru care se găsesc destui negustori care să satisfacă alți negustori: un fel de teatru în familie.

Despre curentele critice și estetice în literatură, în care personalitățile unui Ch. Péguy, Ch. Maurras ori Bergson sînt dominante, într-o viitoare cronică.

---

* Probabil eroare grotescă de tipar. Scrisoarea de față este în general neglijent tipărită (n. ed.).

[12]

CURENTE CRITICE ŞI IDEOLOGICE

Personalităţile care au o influenţă puternică asupra culturii franceze contemporane sînt perfect antipodice între ele. Temperamente spontane, mistice, alături de realişti lucizi, de pozitivişti reci: sensibilităţi romantice, alături de inteligenţe echilibrate. Conţinutul ideologic de la care pornesc nu e nici el mai omogen. Reacţionari, lîngă libertari şi socialişti, spirite religioase lîngă atei, republicani lîngă monarhişti. *„Popor antitetic"*, cum se pronunţă Ch. Péguy despre neamul său.

Cu toate aceste deosebiri esenţiale, fiecare din aceste personalităţi şi-au constituit un cenaclu, a monopolizat o porţiune a intelectualităţii, care se inspiră şi judecă după ultimul cuvînt al maestrului. În diversitatea aceasta de idei, care se ciocnesc, de dominaţii care-şi dispută clienţii, cîteva figuri mari se desinează. Ele se pot grupa după afinităţi, după familii intelectuale. De aceea ni se pare mai nimerit să-i clasificăm după temperamente, decît după conţinutul doctrinei lor. Doctrina poate fi împrumutată, în cel mai bun caz sugestionată. Ceea ce o selectează, ceea ce o distinge din masa informă de cunoştinţi e tocmai caracterul particular al sufletului, inseparabil de structura specifică a personalităţii. Dacă între un Ch. Péguy sau un Romain Rolland, unul e internaţionalist, european, celălalt patriot ardent şi naţionalist, nu se vede uşor, pentru cine e familiarizat cu contactul acestor două mari personalităţi, că fac parte din aceeaşi familie sufletească?

Sau un Maurras, şovinist, monarhist şi catolic, nu se înrudeşte de aproape ca structură mentală cu un Anatole France, comunist, utopic şi ateu, în ceea ce au comun ca suflet raţionalist, elen, pozitivist şi doritor de idei clare?

Fără să sacrificăm nimic din ceea ce e particular fiecăreia din capetele reprezentative ale Franţei de azi,

îi vom împărţi în două mari categorii: acei care rămîn în tradiţia secolului al optsprezecelea francez, prin urmare a adevăratului secol francez, ateu şi antiromantic; acei care se inspiră de la alte genii ale trecutului, de la un Pascal ori Rousseau, firi turmentate şi romantice, sensibilităţi inconştiente, dar mai ales mistice.

În galeria de figuri pe care o vom prezenta-o nu trebuie să se aibă în vedere atît calitatea talentului sau a inteligenţii scriitorului, cît amestecul său social, dorinţa de a acţiona asupra mediului, de a vrea prozeliţi, de a-i remedia maladiile, — cum s-a spus foarte bine — animaţi de „le désir de sauver".

Din prima categorie, din cea a voltairienilor pozitivişti, trebuie menţionat în planul întîi *Ch. Maurras*. Cu tot catolicismul său îndărătnic, şeful spiritual al lui *Action française* e înainte de toate un umanist în sensul strict al cuvîntului. Inteligenţa sa se inspiră şi vrea să continue civilizaţia greco-latină, mai mult pe cea elenă. Autorul lui *Anthinea* şi al lui *le Chemin de Paradis* e duşmanul neîmpăcat al oricărui romantism, indiferent care ar fi el. Un dezgust profund îl îndepărtează de la visătoria stearpă, ca şi de la concepţia nebuloasă a infinitului ori a absolutului. Cu un sarcasm caustic rîde de tot ce nu se exprimă clar, net, în idei distincte. Rousseau, Pascal, Bergson ori Christ sînt pentru el halucinaţi periculoşi, demenţi ridicoli, de care orice contagiune mentală trebuie îndepărtată.

Un epicureism voluptuos îl alătură de concepţia păgînă în contra oricărui ascetism. Uşor se poate deduce că un asemenea spirit va deveni în politică un realist brutal.

Machiavelismul fără scrupule va fi programul său. Urmează de aici că realităţile imediate, biologice îl vor atrage. Omul e o brută, el trebuie ţinut în frîu. Salvarea e în principiul monarhico-autoritar. Ideea naţională e o dată palpabilă, care trebuie să treacă înaintea internaţionalismului vag. Inegalitatea socială se va păstra în caste bine distincte. Ordinea veche, cumintea şi fecunda ordine a vechiului regim va trebui restaurată.

Printr-o contradicţie inerentă acestui spirit sistematic de logician, Maurras va ajunge şi mare apărător al catolicismului, el, care dispreţuieşte moliciunea imorală, ca şi sentimentalismul exagerat al creştinismului.

Trebuie însă de făcut o distincţiune. Maurras nu e un creştin. Pe aceştia îi dispreţuieşte. Nici un spirit religios, căci declară peste tot că e ateu. El e un catolic. De ce ? Pentru că catolicismul e înainte de toate o orînduială aristrocratică bazată pe tagme hierarhice. Apoi catolicismul e prietenul şi aliatul secular al monarhiei şi al vechiului regim. Cum i s-a spus foarte bine, el e un "catolic ateu". Apreciază doar din religie utilitatea ei reacţionară şi atîta tot.

Ca şi Machiavelli, descris de Merejkowski, prin urmare ca şi oricare teoretician al brutalităţii autoritare, Maurras e un naiv şi un idealist. Fără posibilităţi de aderenţă în mediul republican de azi, sistemul său e inofensiv. Războaiele sale bătăioase nu reprezintă decît silogismul consecvent al unui spirit sistematic. Dar el rămîne pe hîrtie, şi Maurras, răutăciosul şi reacţionarul Maurras, rămîne o foarte simpatică figură, chiar proiectată pe umanitarismul celui de al XX-lea veac. Se zice tot aşa că brutalul Nietzsche, care voia în doctrină suprimarea bătrînilor şi a bolnavilor, era în viaţa sa intimă de o blîndeţe prea uşuratică. Mefiaţi-vă de eficacitatea politică a tuturor Machiavellilor. Ei vor rămîne izolaţi, departe de o mulţime care nu poate pricepe nici extreme reacţionare, nici extreme umanitare. Publicul nu iubeşte publicitatea machiavelismului, dar îl suportă, cînd e desfăşurat, cuminte, în secret. Astfel Maurras, care e stimat de o bună parte din opinia publică franceză, are ca discipoli numai o mînă de studenţi, şi nu din aceia care obişnuiesc să treacă la examene. Acest anahoret, aşa de sigur în austeritatea lui, e ofensat din cînd în cînd de bande de studenţi, care-l poartă pe mîini la sărbători naţionale. Ce trist trebuie să fie că atunci cînd cauţi *ecouri* să recoltezi *elogii* !

Se poate părea paradoxal ca imediat alături de Maurras să aşezăm pe divinul *Anatole France*. O rafinerie elenă a inteligenţii, un epicureism uşor îi leagă pe deasupra convingerilor contradictorii. Cu toate că sînt aşezaţi în cei doi poli extremi ai atitudinii politice, Maurras, care în tinereţe a fost secretarul lui Anatole France, nu are pentru fostul său maestru decît cuvinte de laudă şi de admiraţie. În tot cazul, nu e vorba aici de calităţile literare ale celui mai mare scriitor al civilizaţiei neo-latine, care sînt acelea ale unui demiurg coborît printre oameni ca să le sugereze poate simbolul supra-omului intelectual, ci de situaţia sa politico-socială. Se ştie foarte bine rolul său în afacerea Dreyfus, ca şi în mişcarea socialistă de mai tîrziu. Timp de treizeci de ani a prezidat congrese socialiste, a prefaţiat cărţi comuniste. Adesea s-a coborît în mulţime ca să deschidă plebei suferinde orizonturi largi de fericire şi confort. Bunăvoinţa pentru partea militantă, pentru datoria socială care-i incumbă oricărui cetăţean, n-a lipsit niciodată acestui literat. Cu toate acestea, între el şi masele populare n-a fost niciodată o strînsă legătură. Profunda sa inteligenţă, prin excelenţă critică şi analitică, nu radia comunicativitatea, se detaşa în loc să se dee, se închidea în loc să se împrăştie cu delirul sacru al unui apostol. Intelectualitatea sa uimitoare îngheţa. Astfel nu putea să inspire decît respect şi admiraţie, în nici un caz dragoste. Ca şi Voltaire, care, oricît de democrat era, rămînea deasupra maselor, Anatole France nu poate fi un focar de viaţă, un izvor de ardoare fanatică. Pe urmă, cum remarcă un critic contemporan, Anatole France, ca şi un seigneur din sec. al XVIII-lea, „ne concevait aucune limite au luxe, aucun frein au plaisir, aucune atténuation à la délectable volupté. Or c'est un problème qui n'est pas encore résolu, de savoir comment on pourra faire vivre une société démocratique et socialiste en ne lui donnant pas d'autre loi que la recherche du plaisir."

Mai mult decît atît, figura marelui scriitor nu are nimic uman, fiindcă nu conţine în ea ridicolul. Or, nimic nu leagă mai mult pe oameni decît conştiinţa ridicolurilor respective. La dînsul, nici urmă din toate acestea. Perfect pînă la absurditate, nu s-a lăsat înţeles niciodată de comunul muritorilor. Ca şi Moise al

lui Vigny, el e admirat, temut și sigur. Poate încă că o ușoară rancună plutește în jurul său, ca în jurul zeilor lui Homer, nutrită de acel pe care l-a ofensat prin perfecțiunea sa. Căci ceea ce numim de obicei om simpatic e un om care lasă să i se remarce ceva inferior nouă. Nu s-a zis: „pour disposer quelqu'un en ta faveur aie l'air embarrassé devant lui" ?

Figură rece, tăiată în marmură, France rămîne *deasupra* societății, lipsindu-i vulgaritatea umană, care face pe oameni înțeleși și iubiți.

În fața acestor doi neo-eleni, nepoți ai lui Voltaire ori Diderot, se ridică alte personalități care excelează tocmai prin virtuți contrare. De pildă, un *Romain Rolland*. Barbar plin de disproporție, ridicul, om ca toți oamenii, el desfășură în fața sensibilității exagerat de rafinate a sec. al XIX-lea seva plebeiană, mentalitatea brutală a vieții sănătoase. Alături de scriitorii ruși, de un Gorki sau Dostoievski, cel mai uman dintre scriitorii timpului, el se transpune cu o putere de simpatie necondiționată în sufletele cele mai străine și cele mai umile. European înainte de toate, se inspiră din Tolstoi, Beethoven și, din scriitorii naționali, doar din Rousseau. Nimic din Voltaire ori Renan. Prin urmare, nimic sceptic ori pesimist. Înainte de orice, o sete de viață, o căldură inimoasă, un lirism torențial, un elan mistic. Nimic intelectual: nimic cerebral. Puține idei, puține sisteme. Ceea ce făcea un inconvenient la Anatole France, adică doza prea mare de intelectualitate, la el, prin absența ei totală, se transformă într-o lacună. „Anatole France est une intelligence sans flamme, R. Rolland est une flamme sans direction." În adevăr, dacă sentimentul e creator de energie, de simpatie, el e orb, rătăcit și fără luminile rațiunii, oscilează fără scop pe cărări contradictorii. La R. Rolland nu găsim disciplină, nici sistemă intelectuală, mai mult, nici soluție la crizele pe care le descrie, căci soluția* e operă de raționament. Ne recomandă să muncim, să sperăm, dar nu ne spune în ce anume. Din cauza varietății modelurilor pe care le stimează, modeluri luate din toate colțurile Europei, din toate sensibilitățile și de la toate popoarele, fatal mentalitatea sa e dezorientată. Nu cunoaște nici scop, nici mijloc precis. N-are nici o filozofie, nici un sistem de credințe politico-sociale. Nu face decît să preconizeze aspirații ori veleități — după cum s-a remarcat foarte bine, încolo rămîne în afară de partide, în afară de patrie, ca și în afară de religie. Ideea națională, ca și ideea socialistă rămîn vagi, scăldate în cuvîntul prea larg de umanitate și nejustificat de nici o atitudine socialistă precisă. Maximum de ce indică mai precis e un fel de *internaționalism cultural*. Dar aceasta e insuficient. Legăturile internaționale se bazează pe criterii mai adînci: pe interese politice ori morale, niciodată pe idei ori sentimente.

Cu drept cuvînt generația tînără, plină de dor de acțiune, rămîne decepționată de această personalitate, care o îndeamnă la muncă, fără să-i spuie ce trebuie să facă.

Din același aluat moral ca și R. Rolland, cu aceeași ardoare de a salva omenirea suferindă, *Ch. Péguy*, fost elev al Școlii normale superioare, dușman neîmpăcat al spiritului sorbonian, a rămas oarecum departe de vîltoarea ultimului secol, redus ca activitate la apariția bilunară a unei distinse, dar prea puțin răspîndite reviste: *Les cahiers de la quinzaine*. Cu toate acestea, printre intelectuali și literați, un mare număr nutreau un cult fervent acestui spirit bătăios și personal. Calul său de bătaie era ceea ce numea el „le monde moderne". Înțelegea prin aceasta americanizarea treptată a vieții prin tehnică, prin industrie, prin democrație, bănci, școli, laboratoare, înțelegea mai ales victoria spiritului de *cantitate*, de măsurătoare asupra celui de calitate, de nuanță. Splendorile reci ale unui confort care-l dezgusta, mecanizarea oarbă a unei lumi industrializate, îi stîrnea accese de ură și poftă de distrugere. Poziția sa față de civilizația penibil cîștigată a sec. al XX-lea e tot aceea a unui Diogene față de sfîrșiturile culturii elene sau a unui Rousseau față de sec. al XVIII-lea. Țăran ca origină, inadaptabil la atracțiile unui urbanism care-l obosea prin mediocritatea și platitudinea lui, Péguy e înainte de toate un cinic, care urăște civilizația și cere întoarcerea la simplicitate, la eroism, la sacrificiu și la natură. El vrea curajul în luptă și cavalerismul în acte.

---

* **În text „situația", desigur greșeală de tipar.**

Toate sfîrșiturile de secol produc spirite analoage, cînd oboseala față de tehnică, de spiritul de măsură și egalizare devin insuportabilă.

Puritan și simplist, virtuos și exaltat, el păstrează sinceritatea originii sale țărănești de-a lungul maimuțărelilor, pe care societatea îl silește să le adopte. O sinceritate rurală, pe care se altoiește filozofia lui Bergson, disprețuitoare a științei și a industriei — iată personalitatea lui Péguy într-o primă fază.

Către sfîrșitul vieții sale, acest agitat se calmează într-o nouă credință: catolicismul și patriotismul.

Inadaptat și obosit, se zvîrli în brațele religiei și ideii de patrie. Suflet extrem de veridic, voiește să ilustreze cu acte revoltele ca și credințele. Curaj rar, căci rare sînt acordurile doctrinei gratuite cu practica vieții, care jertfește fericirea. În primele zile ale războiului cade cavalerește printre primii, mulțumit că poate jertfi umilul dar al vieții sale, din care nu făcuse niciodată un scop în sine.

Un R. Rolland, ca și un Ch. Péguy reprezintă concret ceea ce o mare viziune filozofică a secolului, *H. Bergson*, reprezintă abstract și metafizic. Filozofia acestuia din urmă e profund inspirată de același cinism anti-cultural și anti-metafizic. Și ea e o filozofie de sfîrșit de secol, de revoltă contra artificialității și grandomaniei științei, o puternică revenire la activism, pe de o parte, la preamărirea forțelor inconștiente și sentimentale, pe de alta. Odată principiile fundate, aplicațiile bergonismului pot fi numeroase: neo-creștinism, neo-spiritualism, pragmatism, chiar și sindicalism. Se știe că *Georges Sorel*, ca și *Charles Péguy* se reclamă ca discipoli ai lui Bergson.

Galeria figurilor reprezentative a Franței contemporane ar părea incompletă dacă n-am pomeni aici și de Maurice Barrès. Figură interesantă, amestec în același timp de senzualitate meridională și de metafizică nordică, mi se pare mai puțin interesant ca activitate socială, în care naționalismul său, plin de concesii republicane, în ultimul timp, conține ceva monden și snob în el. Mai mult elegant decît eficace, naționalismul baresist aduce cu el ceva din atmosfera saloanelor.

*

Iată cele două tabere față în față. Tradiția franceză reprezentată prin Maurras și Anatole France, în fața lor Péguy, Romain Rolland și Bergson, sensibilități romantice, încearcă să cutremure banalitatea contemporană, indicîndu-i alte valori.

Cei dintăi, lucizi, luminați de concepții clare, ne apar reci, lipsiți de entuziasm și de delirul profetic al novatorilor; ceilalți, nebuloși, agitînd modele vagi, fără să se precizeze prin sisteme coerente și expresive.

Și unii și alții înconjurați de coterii restrînse de cafenea literară sau de cenacluri mondene. Și unii și alții rezumați la inspirația unui urbanism extrem, fără contact profund cu masele mari ale adevăratului popor.

Ceea ce ar trebui Franței ar fi o doctrină care să concilieze cele două tendinți. Un sistem lucid, dar entuziast. Un curent ideologic clar, dar animat de căldură și forță.

Ceea ce i-ar trebui mai ales ar fi îndepărtarea de urbanismul artificial prin contactul cu viața rurală și integral națională. Un sistem care să se inspire și să se adreseze poporului, păstrînd tradiția consecventă a unui Rousseau, a unui Proudhon, a unui Jaurès. Atunci ideile ar înceta de a fi apanajul saloanelor, pentru a deveni directiva fecundă a transformărilor viitoare ale acestui popor.

[13]

ÎN CHESTIE PERSONALĂ[1]

De doi ani, de cînd redactez această cronică, am primit multe scrisori de la diferite persoane. Necunoscuți, cunoscuți, amici. Cîțiva înțelegeau perfect atitudinea mea față de cultura în mijlocul căreia mă găsesc. Mulți însă mă acuzau de pornire în contra Franței sau de germanofilism.

Unii îmi făceau onoarea să creadă că aceste sentimente sînt personale, alții mă întrebau însă dacă nu sînt impuse de revistă. Majoritatea reproșurilor erau naive. Astfel n-am încercat niciodată să mă explic. Pentru cine nu înțelege clar, de la început, anumite nuanțe, fiindcă are atitudini preconcepute, la ce bun să-i forțezi gîndirea în urmă?

Acum îmi parvine ultimul număr din *Revista vremii* în care d. Em. Ciomac pronunță un rechizitoriu contra mea din același punct de vedere.

Să răspundem d-lui Ciomac și odată cu d-sa și celorlalți.

*

D. Ciomac mă interesează. Nu fac paradoxe. Am, din contră, o mulțime de motive. Întăi, d-sa e moldovean. Oamenii care au această calitate reprezintă pentru mine o valoare extra-rațională: „au dessus du vrai et du bien"... Îi simpatizez după logica afectivă pur și simplu, cam ca pe un membru al familiei, de pildă. Ce vreți? D. Ciomac e una din slăbiciunile — poate din vițiile — îndărătnicului meu regionalism.

În al doilea rînd, d-sa a învățat la Iași în același liceu cu mine: d. Ciomac mai bătrîn, cum îi place să fie de obicei, eu mai tînăr, cum îmi place să fiu totdeauna.

Pe vremea aceea numai d-sa făcea literatură; elegii *à la* Musset, pe care le recita cu delicioase grimase, în serile de ieșire, duminica, la cofetăria Tufli.

Mai mic mult ca d-sa, neputincios în a construi un sonet, îl uram cu stimă, din ignoratul meu colț. Să-mi ierte d. Ciomac aceste tardive, dar inocente confesiuni. Ele sînt necesare. Aș vrea să înțeleagă din ele, atît d-sa, cît și publicul, tonul prietenesc în care vreau să-i răspund, aș vrea să înțeleagă că, atacat oricînd, oricum și oriunde de d. Ciomac, sentimentele mele vor rămîne egale și indulgente; mai mult, opiniile mele vor suferi totdeauna influența unor duioase amintiri care vor acoperi cu roz tot ce-i lipsește d-sale din logică, din gust ori din talent. Astfel, dacă d-sa zice în sus-citatul articol că trebuie „să vorbească cu displăcere" despre mine, eu voi vorbi cu plăcere de d-sa. „Dacă nu mă vreți voi pe mine, vă vreau eu pe voi"; e eterna tragedie a simpatiilor nereciproce. Dar toate aceste afaceri personale n-ar fi meritat aceste rînduri, dacă felul d-lui Ciomac de a scrie, de a aprecia, n-ar avea și semnificație obiectivă, dacă n-ar fi reprezentative pentru anumite moravuri critico-literare de la noi.

Credeți-mă, d. Ciomac e, nici mai mult, nici mai puțin decît un simbol. Servindu-ne de exemple oferite de d-sa, să încercăm a degaja acest portret.

D. Ciomac reprezintă de minune ceea ce am numi noi „criticul bătrîn". Pentru această speță, *vîrsta* oferă unul din cele mai mari avantaje. Să fi avut nenorocul să fii în clasa I de liceu în timp ce el era în clasa a VIII-a; să fi venit la Paris cu doi sau trei ani mai tîrziu decît a fost el; să fi cetit o oră mai tîrziu o carte pe care el a descoperit-o întăi; iată puncte de inferioritate care nu se pot ierta o viață. D. Ciomac, în articolul din *R.v.*, reproșează adversarilor aceste grave defecte: tînăr, june etc.

Criticul din speța de mai sus nu face numai caz de vîrstă; toate judecățile sale se bazează pe *argumente de autoritate*, de reputație. Cutare lucru e frumos și adevărat fiindcă l-a afirmat și cutare celebru critic, cutare celebru artist etc. El e eroica sentinelă a principiilor consacrate, lui i se cuvine eminentul și venerabilul rol de a ține într-o strictă și perfectă codificare valorile tradiționale. E deajuns ca o carte, un tablou să fie recunoscut de majoritatea cetățenilor, ca un lucru să aibă implicit valoare. Autoritatea celebrității ori a majorității, iată ce d. Ciomac se grăbește să recunoască și d-sa, gratuit, după rețetele oferite pe cuvînt de eminente personalități.

---

[1] Rugăm pe autor să ne ierte că-i publicăm acest articol cu atîta întîrziere (n. red. *V. rom.*).

D-sa admiră „Comedia franceză“ fiindcă are 400 ani vechime și fiindcă s-au jucat odată pe scena ei Molière, Beaumarchais, Racine; pe P. Bourget, fiindcă nu se cade unui simplu adolescent să fie obraznic cu el; pe romancierii francezi, fiindcă toată lumea îi cunoaște, în timp ce romancierii englezi sînt declarați inferiori fiindcă îi cunoaște mai puțină lume, inclusiv d. Ciomac.

D-sa crede pe cuvînt orice om mare și se îndoiește de evidența afirmată de necunoscuți ori de tineri: un fel de revoluționar „à rebours“. Mai mult decît atît, D-sa cere *autoritate și geografiei.* Londra, Paris, Berlin (acesta poate nu, căci e nemțesc), în fine, toate orașele care trec de un milion de locuitori sînt respectabile. În schimb, e sever cu micile orașe de provincie.

Îmi face multă plăcere cînd mă gîndesc că trebuie să-i fi făcut cel puțin tot atîta și d-lui Ciomac, atunci cînd a găsit spiritualul epitet de „tînărul hușan“. Are dreptate d. Ciomac; e o gravă și insolubilă incompatibilitate între faptul de a fi născut la Huși și de a frecventa „Comedia franceză“. Dar de ce atîta sarcasm? Întrucît e mai vinovat cineva care s-a născut la Huși, decît în orice alt oraș din România, să zicem, de pildă, Botoșani?

Criticul bătrîn nu numai că face apel la judecățile de autoritate: filozofia sa e în plus *dogmatică.* El crede în viața eternă și imanentă a adevărului, a frumosului, a binelui. Există un adevăr unic. Ceea ce vicisitudinile epocilor aduc ca noutate sînt mode efemere, care nu lasă urme adînci în viața încremenită a umanității.

Suplețea relativismului, a diversității infinite, dulcea melancolie a unui Heraclit, care, contemplînd eterna devenire, vede bine că clipa care a trecut piere pentru totdeauna și că ceea ce îi urmează e altceva care n-a mai fost, i se par atitudini neserioase. Grav și animat de unitatea credinței, d. Ciomac împarte lumea în două categorii: cei care spun la fel cu d-sa și care sînt cu adevărul; cei care-l contrazic și care spun „insanități peremptorii sau primejdioase aberații“. Apropo: mărturisesc că cuvîntul așa de grav de „aberație“ îmi face frică. El nu e numai un cuvînt, dar un teribil verdict. Ca atare, l-am îndepărtat din vocabularul meu, căci el transpiră direct, pe de o parte, grandomania credinței tale pe care o ridici la infailibilitate, pe de altă parte, naivitatea rectilinie de cuget de a o crede numai pe ea posibilă.

De ce e așa de definitiv d. Ciomac? Poate că și eu care greșesc și d-sa care are dreptate sîntem departe de evidență. Ceva mai puține iluzii și ceva mai mult scepticism e tratamentul pe care-l merită orice adevăr: și al meu și al d-sale. De ce apără d-sa cultura franceză cu mijloace așa de prusace?

Pericolul portretului de mai sus nu s-a isprăvit. Dogmatismul aduce cu el *didacticismul.* Criticul bătrîn face morală și dă sfaturi. El împarte dreptate și adevăr ca un bun tată de familie la copiii neastîmpărați. Adesea dă rețete: o recenzie se face așa, un articol așa... D. Ciomac învață pe d. M. I. de la *Sburătorul* cum să citească; pe „tînărul critic“ de la *Gîndirea,* să citească romancierii franceji moderni; sfătuiește *Viața românească* să nu se compromită; dojenește pe romancierii engleji care nu sînt decît niște „bîiguitori și niște începători“ (iar vîrsta și reputația!).

Aceste apucături didactice d. Ciomac a trebuit să le învețe de la d. Iorga, în a cărui admirație cronică, ditirambică și necondiționată, se găsește.

Respectul pios de autoritate, de reputație, dogmatismul și didacticismul pedant: iată cîteva dintre trăsăturile tipului critic menționat mai sus și întrupat integral de d. Ciomac.

Astfel, din toate calitățile critice ale d-sale, *pietatea* apare sublimă; restul mi se pare ceva mai inferior.

Şi cu toate acestea, amicii d-lui Ciomac nu-l vor recunoaşte în acest portret. În intimitate, d-sa e tot ce poate fi mai tînăr: plin de exuberanţă extra-critică, plin de voioşie, de ştrengărie nevinovată, el îşi face prietenii bine dispuşi şi fericiţi.

Cum se explică această contradicţie între scrisul şi felul său de a fi? Două ipoteze sînt posibile: ori bătrîneţea e o armă polemică de ocazie pe care d. Ciomac o întrebuinţează cînd îmbracă haina de critic; ori caracterul său prezintă unul din acele incomprehensibile dualisme care nu se pot rezolva de-a lungul unei vieţi. Ce vreţi? Natura e plină de lucruri neisprăvite, de elemente contradictorii, de nonsensuri. În această privinţă, caracterul d-lui Ciomac aminteşte de o anecdotă a lui Voltaire: un biet om era dat în judecată simultan de nevastă-sa, care cerea divorţul acuzîndu-l de impotenţă, şi de o tînără fată care-l acuza de viol. Ar fi fost firesc să fie condamnat ori de una, ori de cealaltă vină, care, în bună logică, ar fi trebuit să se excludă între ele. Rezultatul fu că bietul om a fost condamnat şi pentru o imputare şi pentru cealaltă. Tribunalul naturii se amuză cîteodată punîndu-i noi dileme tot aşa de insolubile. Poate e cazul d-lui Ciomac... Je n'en sais rien...

Dar cu aceasta n-am terminat. D-sa mai prezintă şi un alt tip caracteristic culturii noastre din ultimii cinci ani: francofilul desăvîrşit, din rasa acelora care în timpul neutralităţii noastre, consecvenţi pănă la sfîrşit, cereau providenţei dispariţia României de pe harta Europei „pourvu que la France aie l'Alsace-Loraine".

Pentru astfel de persoane, Franţa e entitate religioasă. Tot ce e mai perfect, mai desăvîrşit pe lume cade în sarcina ei. „A priori", tot ce e inferior, urît, criminal cade în sarcina duşmanilor ei, oricare ar fi ei — opinie, în parte exactă, în totalitate, exagerată. Aceşti oameni mai cred în Franţa ca într-un „Tabu" sacrosant, şi orice îndoială, orice rezervă e considerată ca o impietate.

Lenea de gîndire şi de gust a unora se poate acomoda foarte uşor cu un asemenea servilism. Ce poate fi mai comod, mai dulce decît a avea un patron care gîndeşte pentru d-ta şi din imitaţia căruia te poţi nutri?

Dar a urma o asemenea directivă înseamnă a-ţi mutila orice simţ critic, a abdica la orice drept al raţiunii, ca şi la orice demnitate; mai înseamnă şi intronarea politicii ententiste în literatură, în urma căreia critica devine perpetuarea acelei odioase „Kriegsliteratur" pe care am suportat-o cu indignată resemnare patru ani de război.

Dorim din suflet să se isprăvească odată cu eterna discuţie ententofilă-germanofilă, măcar în literatură! Măcar aici să respirăm puţin aer liber şi să isprăvim odată cu ploconelile nedemne ale politicii noastre de veritabili balcanici. Crede d. Ciomac că vom ajunge vreodată ceva prin abdicarea noastră de la orice revendicare de originalitate în gîndirea şi în simţirea propriu naţională, ori prin transformarea noastră într-o *sucursală cuminte a Franţei în Orient*?

Dacă comoditatea unora, ori servilismul altora se împacă cu înfeodarea noastră sub suzeranitatea unui patron cultural, personal nu voi urma acest drum, nici măcar pentru seriosul motiv că mă dojeneşte d. Ciomac.

Asta nu înseamnă însă, cum vrea să insinueze d-sa, pentru mine, ca şi pentru revista unde scriu, „pentru care are atîta respect" (de ce? fiindcă e reputată?), că „defăimarea culturii franceze e urmărită conştient şi cu rea-credinţă".

În adevăr, ce-am afirmat eu în decursul celor doi ani de cînd redactez această cronică? Întîi, o simplă constatare — anume că francejii sînt un popor de raţionalişti şi că partea mistică ori afectivă le lipseşte. Dar aceasta o recunosc ei înşişi de la Voltaire la Taine, Renan, Faguet, Anatole France, Bergson şi Maurras. Mai mult decît atît, ei fac din aceasta un merit, o laudă, cum poate e şi firesc.

Am mai susţinut, în altă parte, că Voltaire, întrupînd de minune această mentalitate, e tipul cel mai caracteristic al francezului, ca atare cel mai iubit de ei, în timp ce J.-J. Rousseau e un izolat, dispreţuit de adevăraţii franceji. Aici d. Ciomac are un răspuns.

D-sa îmi aduce ca probă a popularităţii lui Rousseau faptul că acesta a determinat marea revoluţie din 1789.

Întâi, nu poate fi vorba de o influenţă exclusivă a lui Rousseau. Ideile sale, aceea a contractualismului, a dreptului natural etc., le găsim în atmosfera secolului ca un fel de patrimoniu comun. Le are şi un Mably, şi un Morelly, şi un Brissot de Warville şi alţi mulţi.

Mai mult decît atît. O mulţime de istorici neagă în mod serios influenţa lui Rousseau asupra marei revoluţii. Aşa de pildă Jellinek susţine că *Drepturile omului* au fost copiate după constituţiile americane puţin anterioare, fără să se ţină samă de influenţa filozofiei sociale a sec. XVIII, iar *Aulard (Histoire politique de la Rèvolution française)*, cît şi *Erpinas (Philosophie sociale au XVIII-eme siècle cet la Révolution)*, ori *Al. Lichtenberger (Le socialisme au XVIII-ème siècle)* arată că revoluţia e mai ales influenţată de doctrina *ideii de progres* a unui Voltaire, Condorcet, Turgot ori a fiziocraţilor, al căror adversar era tocmai Rousseau; că, din contra, contractualismul acestuia din urmă a avut o influenţă mai slabă atît asupra mentalităţii generale, cît şi asupra conducătorilor Robespierre, Saint Just, Danton, Babeuf — or aceşti autori sînt recunoscuţi, cu permisiunea d-lui Ciomac, ca cei mai buni cunoscători ai Revoluţiei Franceze. După cum se vede, lucrul nu e aşa simplu cum îl crede d-sa.

În ce priveşte revendicările sociale ale sec. al XIX-lea, cu excepţia lui Fourier (să citească d. Ciomac cartea lui H. Bourgin ori măcar articolul lui Faguet din *Politiques et moralistes*), toţi ceilalţi reformatori sociali: Saint Simon, Pecqueur, Blanqui, Cabet, Proudhon dispreţuiesc idilismul revenirii la natură ori individualismul preconizat de Rousseau. Cît priveşte mişcarea socială, alături de aceea a ideilor, e influenţată de socialismul născînd, aşa de opus liberalismului de Rousseau.*

---

* Eroare probabilă în textul original: a se citi „liberalismul lui Rousseau".

Dar să admitem că d. Ciomac nu ştie toate acestea: d-sa e numai un simplu literat. Logica totuşi ar fi putut să-l ducă la această întrebare: chiar dacă Rousseau ar fi influenţat marea revoluţie, ce înseamnă aceasta? Marx a influenţat revoluţia rusă. E el pentru aceasta un tip popular rus? Dacă Rousseau ar fi influenţat Revoluţia Franceză, singura concluzie rezonabilă care s-ar fi putut deduce ar fi fost aceea că revoluţiile sînt stări de psihologie colectivă foarte sugestionabile, în care influenţele cele mai străine de sufletul unui popor pot juca un rol hotărîtor. Dar atîta tot.

În altă parte mai spuneam că spiritul prea naţionalist, şovin, stîrnit de război, face ravagii în intelectualitatea franceză. Dar aceasta o constată A. Thibaudet într-un articol din *l'Europe nouvelle*, un André Gide, într-un articol de frunte din *Nouvelle Revue française* asupra relaţiilor intelectuale franco-germane, ba chiar şi naţionalistul P. Souday. Nu mai vorbesc de oamenii politici ca un Herriot, şeful radical-socialiştilor, unul din cele mai puternice partide din Franţa, ca însuşi Briand, care în ultimul mare discurs ţinut la Cameră vorbea de pericolul izolării morale a Franţei. O mai constată oamenii de ştiinţă, economiştii Rist şi Germain-Martin, în fine, majoritatea profesorilor, care se plîng de pe catedrele lor că animozitatea franco-germană le face imposibilă orice comunicare cu colegii de peste Rin, în dauna umanităţii întregi. O constată, în fine, Anatole France, care în discursul ţinut la banchetul ce i s-a oferit la Stockholm cu ocazia acordării premiului Nobel spune că pacea de la Versailles, ca şi mentalitatea actuală sînt o prelungire a războiului, nu o veritabilă pace. Nu cred că toţi aceşti buni cetăţeni francezi urmăresc „defăimarea" culturii lor.

Mă mai acuză d. Ciomac că aş fi comis crima de a susţine că „Comedia franceză" a devenit un teatru insuportabil din cauza emfazei ridicule şi a manierismului exagerat care domneşte în spiritul ei.

Spunînd aceasta, nu numai că am avut dreptate, dar am regretul de a fi spus o banalitate, un truism.

De la cupletele cabaretelor artistice, în genul lui *Lune rousse*, la articolele criticilor dramatici de talia unui M. Boussard acum la *Nouvelle Revue française*, a lui H. Bidou de la *Journal des Débats*, Bérard de la *Mercure de France*, unanimitatea domnește în a arăta cît ridicol conține această instituție. Deschidă d. Ciomac vol. V din *Jean Cristophe*, „La foire sur la place", și va vedea că și Romain Rolland are cuvinte mult mai aspre ca ale tuturor despre această îmbătrînită și îndărătnică instituție. În fine, fiindcă are atîta stimă pentru Jacques Copeau, directorul lui „Vieux Colombier", să citească ce scrie aceasta despre „Comedia franceză" într-o recentă broșură intitulată *L'école du Vieux Colombier*, p. 18 și urm.

După aceasta, d. Ciomac adaugă: „E vorba de cel mai desăvîrșit teatru din lume, casa tradițională a lui Molière etc." Casa tradițională da, dar de atunci cîtă evoluție s-a înfăptuit în teatru! Îl scuzăm că nu a auzit de teatrul rus al lui Stanislavski de la Moscova, înainte de război, de cel italian de la Florența, de eforturile lui Reinhardt și ale altora în Germania, ca să nu cităm decît cîteva. Dar nu înțelegem să întoarcă ignoranța în acuzare contra altora care le cunosc.

De fapt, toată admirația d-lui Ciomac pentru cultura franceză se bazează pe lipsa unui material comparativ cu celelalte culturi și literaturi europene, pe care nu le cunoaște. D-sa nu știe nemțește. Cum francejii nu traduc, îi lipsește cunoașterea literaturii moderne germane. D-sa ignorează marile talente ale unui Heinrich și Thomas Mann, a unui Arthur Schnitzler, Wassermann, în proză, a unor Stefan George, Stefan Zweig, R. Dehmel, Rainer Maria Rilke, Hofmannsthal, Wedekind, în poezie, dintre cei mai bătrîni; a unui Werfel, Schickelé, Stadler etc., dintre cei mai tineri. D-sa nu cunoaște literatura scandinavă a unui Jacobsen, Per Hallström, H. Bang, Knut Hamsun. D-sa nu cunoaște limba engleză, deci marile romane ale lui Thomas Hardy, concurentul lui Anatole France la Premiul Nobel, și pe care Octave Mirbeau îl punea alături de Tolstoi, ale lui Joseph Conrad, a cărui operă complectă în traducere franceză se înfăptuiește acum în ediția

„Nouvelle Revue française" sub direcția lui A. Gide și a cărui roman *Sous les yeux d'occident* e considerat ca cea mai bună pictură a vieții rusești făcută de un european. Pe acești romancieri îi gratifică d-sa cu epitetul de „bîiguitori și începători"!

Lipsit de aceste cunoștințe variate, d-sa admiră unilateral și forțe numai ceea ce cunoaște: Franța, Franța și iar Franța.

O puternică admirație mă leagă de cultura franceză. Oricine a frecventat pînă la familiaritate, cu permisia d-lui Ciomac, toate geniile ei, încă din epoca de formațiune a acestei culturi, de la grațioasele povești medievale *Aucassin et Nicolete, Amis et Amile*, la cele galante ale Margueritei de Navarre sau *Cent nouvelles nouvelles* ale lui Antoine de la Sale, de la Rabelais și Montaigne la Racine, La Rochefoucauld și Pascal, de la *Contes* de Voltaire la *Confesiunile* lui Rousseau, de la Chamfort la Stendhal, Balzac, Flaubert și Anatole France; oricine a văzut castelele de pe valea Loirei, Blois, Chambord, Chenonceaux ori dantelăria în piatră a catedralei din Chartres, a lui Notre-Dame de Paris ori a primăriei din Rouen, nu poate avea aversiune pentru spiritul francez care, fără să ne învețe d. Ciomac, știm că e alfabetul pe care toate popoarele au învățat arta și bunul-gust.

Astăzi însă și alte culturi și alte literaturi se desinează: cea nordică, cea rusă, cea germană. Comparația se impune de multe ori. Vrem aer proaspăt în casa veche și să ne dea voie d. Ciomac să deschidem ferestile.

Iată cum defăimez eu cultura franceză!

Să vedem acum cum o apără dl. Ciomac. Cum e firesc, d-sa rupe o primă lance în apărarea lui Paul Bourget. Pedanteria retrogradă, lipsa de artă simplă și adevărată, mania de a pune pănă și în gura servitoarelor în discuțiile de la bucătărie grave probleme de psihologie ori de teoria cunoașterii, trebuia să impună d-lui Ciomac. Personal, gust foarte puțin acest autor și declar a fi găsit oarecare interes în el între 15—16 ani, odată cu gustul pentru operetă și cinematograf. Încolo, filozofia „à bon marché", plină de tendințe moralizatoare și conservatoare din romanele sale mi se pare mai aproape de gazetărie decît de literatură. Cu toate acestea, Bourget a lăsat și cărți simple, de artă adevărată. Mă așteptam ca d. Ciomac să le citeze atunci cînd îl apără. Dacă ar fi ales *Un coeur de femme* ori *Cruelle énigme*, de pildă? Nu. D-sa merge de-a dreptul la romanele cele mai reprezentative pentru defectele sus-citate. D-sale îi place *Discipolul*. De ce tocmai această melodramă filozofică, ieftină și pretențioasă, făcută să sperie pe adolescent și pe oamenii slabi de spirit? Pentru că d. Ciomac nu poate înlătura sugestia grandiosului, a pretențiosului în artă, chiar cînd e ridicolă. Astfel, *Discipolul* ajunge „cea mai mare operă filozofică a sfîrșitului veacului trecut". Excesiv, nu e așa? Nu, d-le Ciomac, aceasta nu însamnă a apăra cultura franceză!

Mai departe, vorbind de mișcarea de la *Nouvelle Revue française*, d-sa pomenește de André Gide, „renovatorul etic" (sic!). Propagator de precepte etice, rafinatul estet care a scris *l'Immoraliste*, care a scris o carte admirativă despre cinismul amoral și estetic al lui Oscar Wilde?

Probabil că d. Ciomac confundă un suflet religios cu un „renovator etic". Religia și morala sînt două lucruri deosebite. Există religii imorale, de pildă cultul lui Bachus ori prostituția sacră la asirieni, rituri pe care religia timpului le recomanda și morala le interzicea. Prima se ocupă de *sacru*, a doua de *bine*. Religia se împacă foarte bine cu senzualitatea foarte rafinată. E cazul lui Barbey d'Aurevilly, al lui Baudelaire, al lui Huysmans, e cazul lui André Gide, acest protestant estet și senzual. Afle d. Ciomac că un psiholog vienez, *Freud*, și școala lui explică misticismul religios prin derivațiuni sexuale.

Din dorința de a arăta ce floră bogată de romancieri a produs Franța în ultimul timp, d-sa face o înșirare de autori. Talentul real al fraților Tharaud e pus alături de foiletonistul Louis Bertrand, scriitori reali, ca Comtesse de Noailles, F. Monfort, A. Spire, Léon

Bloy, lîngă plicticosul Marcel Proust*, menționat numai pentru că a luat premiul Goncourt și fiindcă are prețioasa calitate în ochii d-lui Ciomac de a fi tradiționalist, moralist, retrograd etc.

Aceasta însamnă a apăra cultura franceză?

Urmează apoi, din aceeași înșirare, Roland Dorgelès (autorul unei mediocre *les Croix de bois*), Maurice Maindron (?), Réne Boylesve (fiindcă e la Academie?), în fine, și Abel Hermant. De ce nu și Marcel Prévost? De ce nu și Georges Ohnet? Doar acesta din urmă se zice că era considerat de Kaizer ca cel mai mare romancier francez contemporan, argument care ar putea să impună d-lui Ciomac, dată fiind calitatea de monarh a Kaizerului. Dar uitam că acesta e neamț. Vrea să dovedească d-sa spirit de independență ori germano-fobie, cînd îl omite?

Acolo unde se poate vedea mai bine gustul criticului nostru e cînd compară pe J. R. Kipling cu Claude Farrère. Cu această ocazie mai aflăm și interesanta noutate că Conrad nu e englez, ci polonez. Și d. Ciomac vorbea de mistificări! De fapt, J. Conrad e un ofițer de marină englez, în retragere.

Iată cum apără d. Ciomac cultura franceză!

Și acum faceți următoarea experiență. Luați un francez, oricît de șovin ar fi el, oricît de orbit de interesul exclusiv al patriei lui, și puneți-l să citească apărarea d-lui Ciomac și defăimarea mea. Neîndoios, francezul se va îndrepta către defăimare. Căci trebuie să înțeleagă d. Ciomac că bunavoința nu e totdeauna suficientă și că există pledoarii care strică unei cauze, ca și critici utile care o servesc.

Avînd pentru cultura franceză cea mai puternică admirație, cum am spus-o de atîtea ori, nu pot totuși renunța la imboldul unor observațiuni critice acolo unde trebuiesc făcute. Cu aceasta cred că am precizat pentru oricine poziția mea.

---

* În legătură cu Proust, a se vedea „autocritica" lui Ralea în nota care însoțește textul despre Proust din *Scrieri*, vol. II, p. 262 (vezi nota supra, p. 48).

Isprăvesc aceste șicane făcute d-lui Ciomac cu oarecare melancolie. De ce face d-sa politică în literatură ?

Mă întreb și o vagă nostalgie mă face să regret pe „trubadurul de la Tufli".

Paris, 28 dec. 1921

[14]

ECONOMIE ȘI POLITICĂ

Punctul de vedere francez la conferința de la Genova e aproape tot atît de riguros, intransigent, egoist ca și în alte ocazii. Așadar, politica naționalistă franceză a învins și acum. În atitudinea politică a Franței, atitudine pe care opinia publică europeană o găsește bizară întrucît strică chiar intereselor franceze, intervine ca primă influență numai starea de spirit a actualului guvern și a opiniei publice naționaliste ?

O astfel de interpretare ni se pare simplistă. Forța credințelor colective e enormă mai ales în secolul nostru. Dar ea e numai o rezultantă. Dificultățile vin din altă parte. Ca să înțelegem mai bine politica internațională a republicii în anii de după război, mi se pare indispensabil să aruncăm o privire asupra economiei ei naționale, așa cum i-a lăsat-o războiul mondial. Aceasta ne va aduce mai multă lumină decît orice opinie preconizată*.

*

Raportorul general al bugetului la Senat încheia, în primele luni din 1921, următoarea concluzie relativă la starea financiară a republicei :

---

* Probabil „preconcepută".

„Peste 300 miliarde datorie publică, în afară de pensiuni și plata daunelor de război.

Un buget în deficit cu 2 miliarde, 800 milioane (după unii publiciști deficitul s-ar urca la 3 miliarde, 186 milioane, dacă se adaugă și cheltuielile extraordinare votate în cursul discuțiunilor). Un tezaur public care cere pentru exercițiul în curs 36 miliarde, resurse ce trebuiesc acoperite exclusiv prin împrumuturi. Perspectiva de a crea 6—8 miliarde resurse anuale și permanente, pentru a asigura echilibrul bugetului în anii viitori. Chestiunea pensiunilor și a reparațiilor nerezolvate."

Proiectul de buget pe 1922, departe de a aduce ameliorări, se prezintă încă și mai agravat. Ceea ce împiedică o viziune clară a nevoilor bugetare și deci a celor fiscale e lipsa de unitate a bugetului. Ceea ce îl apasă mai greu sînt așa-numitele „comptes extraordinaires", compturi auxiliare neînscrise în bugetul oficial și care prezintă o elasticitate remarcabilă, fiindcă nu sînt susceptibile de un riguros control parlamentar.

În afară de ele trebuie menționată în primul rînd imensa sumă creată în vederea achitării anuităților datoriei publice, cifră care trece de 20 miliarde anual (Franța datorează peste 70 miliarde franci aur Statelor Unite și Angliei). În fine, suma uriașă care trebuie cheltuită pentru repararea teritoriilor devastate, în speranța unei achitări din partea Germaniei.

Care sînt remediile propuse pentru soluționarea acestei grave situații ?

Bineînțeles, în primul rînd o consolare platonică: „l'Allemagne paiera tout". În al doilea rînd, impozitele. Incontestabil că impozitul progresiv pe venit, pus în discuție încă din 1900 și realizat abia în 1920 (punct de meditat pentru reformatorii noștri financiari, care aplică într-o singură noapte, cu ajutorul unui manual elementar, un sistem de impozite arbitrare), a adus mari ameliorări și în ce privește rentabilitatea și în ce privește justiția. Numai că chiar după 20 de ani de experiență, se pare că cotele au fost fixate teoretic. Rezultatul ? „Ecart-uri" considerabile între sumele așteptate și cele rezultate. În afară de aceasta, însăși natura unor impozite cum e acela asupra cifrei de afaceri (așa de fidel și de prompt imitat și la noi, fără să se știe ce utilitate servește!), care nu numai că era injust, căci nu lovea numai cîștigurile, ci întreaga cifră a afacerilor, dar mai avea ca rezultat că enerva tranzacțiunile, oprea elanul comerțului, în fine, al productivității.

Rezultatul total e că impozitele dau în medie un deficit de 100—150 milioane mensual, 1 200—1 500 milioane anual. Cum suma totală pe care o produc e de 17 miliarde, 400 milioane și cum cheltuielile sînt de 25 miliarde, reiese un deficit probabil de 7 miliarde anual.

Dacă starea financiară e gravă, cea economică nu e mai ușoară. Criza grozavă a schimburilor apasă și asupra Franței. Ca concluzie, o necesitate de *omniproducție* (cuvîntul e al lui Caillaux).

Franța nu se mai reduce la specialitățile ei de export dinainte de război: articole de lux, alimentație, mătăsuri, ci produce de toate ca să satisfacă cererea internă. De aici un grav inconvenient: ruina sau măcar reducerea la o situație mediocră a specialităților care aduceau Franței adevăratul cîștig.

Altă consecință e politica vamală protecționistă, ajunsă la maximul ei de dezvoltare, politică ce nu poate decît să paralizeze schimbul internațional. În timp ce toate popoarele reînnoiesc tratatele de comerț dinainte de război, în timp ce Germania își cîștigă debușeurile privilegiate dinainte de 1914, în timp ce Anglia urmează aceiași cale — Franța e silită să se închidă într-un zid chinezesc, care nu poate să-i aducă nici o prosperitate.

Nici unul din aceste inconveniente nu prezintă însă gravitatea problemei reparațiilor. Franța își vede în fiecare zi suma promisă micșorată, iar ceea ce primește este neglijabil. Nădejdea celor mai mulți e în o intervenție armată care ar putea sili pe germani să achite imediat datoria. Lucrurile nu sînt însă așa de simple cum par. Imperiul german prezintă azi economicește un curios paradox: un faliment total al finanțelor publice și al creditului statului (dovada cursul

mărcii), alături de o mare prosperitate comercială și industrială particulară. Dar dacă statul nu poate plăti, s-ar putea cineva atinge de bunurile particulare cînd chiar și acestea constau de cele mai multe ori în depozite sau compturi-curente în băncile străine?

Astfel situația Franței e insurmontabilă. E sigur însă că vina nu e decît a autorilor Tratatului de la Versailles. Atunci cînd toată suferința, cînd toate sacrificiile războiului au fost suportate de Franța (peste 1 milion, 500 mii morți față de 1 milion Anglia și America la un loc, peste o optime din teritoriu devastată), se putea insera în tratatul de pace această ușoară concesie, ca măcar cele 70 miliarde, datorie externă a Franței către America și Anglia, să fie trecute în sarcina Germaniei, scăzînd Franței din suma datorată pentru reparațiuni o cifră egală. Astfel insolvabilitatea Germaniei ar fi lovit pe America și Anglia, care o puteau suporta mai ușor și mai lungă vreme, iar Franța ar fi scăpat cel puțin de datoria interaliată. Pentru rest ea ar fi primit mărfuri germane și soluția ar fi fost mai bună pentru toți. Azi chiar se vorbește de o anulare a datoriei interaliate. Ne îndoim dacă în momentul de față acest lucru mai e posibil. În momentul Tratatului de la Versailles însă, cînd toată lumea avea întreaga simpatie pentru sacrificiile Franței, acest ușor privilegiu era foarte posibil, cum s-au acordat atîtea altele Belgiei (prioritate de încasare, de reparații etc.).

Astăzi situația e foarte grea și e probabil că Franța va obține datoria sa numai în mărfuri și pentru o slabă parte în numerar, și aceasta încă într-un timp foarte lung.

Acestea fiind datele, politica Franței *nu poate* fi alta. Defectul cel mare al oamenilor ei de stat e că nu sînt îndeajuns oameni de afaceri. Un sentimentalism naționalist (e cazul lui Clemenceau, Tardieu etc.) sau o ideologie generală le maschează de multe ori psihologia realistă a politicei internaționale.

Prietinia Angliei trebuia încă de mult mefiată. Prietenii împărăției anglo-saxone nu pot uza niciodată de autoritatea ei; în schimb, sînt utilizați de interesele acesteia. Ea face înainte de toate comerț și-și apără propriile interese, bazată pe un empirism străin de orice ideologie. Dacă în războiul mondial, naiva și sublima Franță credea că luptă pentru dreptul popoarelor, Anglia nu făcea decît bilanțul între debit și credit al propriilor ei afaceri. După ce și-a tras din victorie partea leului, flota și coloniile germane, interesele aliaților au început s-o plictisească. Ceea ce o interesa erau propriile ei dificultăți. Ieșită din război cu un schimb excelent, în timp ce celelalte popoare erau ruinate, încetul cu încetul producția ei n-a mai găsit cumpărători. Ca concluzie, un șomaj îngrijorător. Ceata celor fără lucru creștea pe străzile Londrei, într-o masă amenințătoare. Dacă anul trecut cifra lor era un milion jumătate, azi ea întrece în momentele de criză două milioane. Problema comercială și industrială se complică astfel cu o problemă socială. Cu orice preț Anglia trebuia să deschidă fabricile. Dar schimbul său o făcea să nu mai aibă comenzi. Prin unul din acele bizare hazarduri, Germania ajunge să tragă foloase din propria sa nenorocire. Se pare că o lege a compensației prezidă în istorie și în economie. E normal ca o țară care are valuta la trei centime să înceapă a vinde în afară și a căpăta noi debușeuri. Pe teritoriul Italiei, Bulgariei, Jugoslaviei, României, comis-voiajori nemți desfac febril produsele veșnic crescînde ale imperiului de la nord. Fabricile Germaniei, pentru care lucrătorii naționali nu mai sînt suficienți (sute de mii de lucrători ruși și polonezi sînt angajați), nu pot satisface comenzile. Prosperitatea comercială a Germaniei (vorbim de economia privată) e azi aproape aceeași ca și înainte de război. În acest timp capitaliștii engleji închid fabricile una după alta. Iată de ce politica lui Lloyd George vrea o reluare a relațiilor cu Rusia, vrea o ușurare a Germaniei, care, ameliorînd cursul mărcii, va scumpi și exportul german.

În această rețea de interese multiple, Franța se prezintă izolată la conferința popoarelor. Singurul ei ajutor, singurul temei pe care se sprijină e armata ei, astăzi poate cea mai numeroasă și mai bine organizată din toată Europa. Acesta e și motivul pentru care e ostilă oricărei propuneri de dezarmare. Firește că dezarmarea poate conveni Angliei din cauza poziției ei insulare, ori Germaniei și Rusiei, care astăzi sînt în situația omului care nu are nimic de pierdut. Dezarmarea nu poate conveni Franței, fiindcă pentru ea e ultimul refugiu și supremul ajutor în dificultățile prin care trece.

Iată cum situația economică poate dicta o anumită politică. Iată de ce democratica, revoluționara și progresista Franță e silită astăzi să facă cea mai retrogradă, mai militaristă, mai antipatică politică. Nu știm care vor fi hotărîrile conferinței de la Genua. Sîntem siguri însă că Franța nu va ceda și că izolarea ei va crește în concertul european.

Pentru opinia publică dezinteresată și dreaptă, această atitudine trebuie scuzată ca fiind indispensabilă. Poate că orice popor n-ar putea abdica de la ea, întrucît nu e vorba atît de o expansiune imperialistă, cît mai mult de un act de conservare individuală. Și în toate acestea, factori mai puternici decît opinia publică naționalistă joacă primul rol.

Oricare ar fi însă cauza, incontestabil e că situația e și tristă și îngrijorătoare pentru pacea bietului continent. Peste rănile încă deschise, vălul de nebunie pare a întuneca din nou sufletul popoarelor.

„SCRISORI DIN GERMANIA"

[1]*

Am sosit la Berlin venind din Italia. Eram, astfel, pregătit către maximum de contrast. Impresia a fost deprimantă, apăsătoare. Un oraș nordic în care mîna omului n-a corectat nimic din culoarea cenușie a brumei în care e înfășurat. Din contra, a încurajat-o, zugrăvind casele într-un sumbru colorit. Străzile, obsedant de drepte și de asemănătoare, te fac să te gîndești că întreg orașul a fost clădit din porunca unui rege fantast de către un inginer magician, într-o singură noapte. Opera timpului în succesiunea lui gradată nu se cunoaște. Tot orașul pare să fi fost fabricat *deodată* de o mașină uriașă. Primele contacturi cu oamenii nu sînt nici ele mai înviorătoare. O altă logică, o altă rasă, o altă mentalitate. Împlîntați în inima Europei de mai bine de un mileniu, asaltați în stînga de asalturile latinității, în dreapta de cele ale slavismului, acest popor păstrează într-o îndărătnică unitate caractere foarte specifice. Exteriorul trădează foarte puțin din viața interioară a acestor taciturni. Cînd îi familiarizezi puțin însă, caracterele specifice apar mai clar ca la orice popor, fiindcă nicăieri exagerarea în toate nu e mai firească ca aici.

---

* Această scrisoare ne-a fost trimisă cu mult înainte de ultimele evenimente din Germania (n. red. V. *rom.*).

Ceea ce te lovește în primul rînd în psihologia germanului e firea sa de *om de nord* — și ceea ce e mai principal în firea omului de nord e *tristețea*. În cafenele, în berării, rareori se poate vedea un om rîzînd. Cînd intri într-un restaurant, zărești forme omenești, reculese, încordate, cu ochii în farfurie, parcă preocupate să săvîrșească nu știu ce rit funerar. Doar zgomotul farfuriilor dacă tulbură atmosfera taciturnă a celui mai gălăgios moment al zilei. Căci de cînd lumea, omul a considerat prînzul ca destindere a nervilor, ca un vesel armistițiu în munca zilei. Gîndiți-vă la atmosfera infernală a unui restaurant popular italian, românesc ori francez. Neamțul e trist chiar cînd mănîncă. Dar nu numai la masă. În orice ocazie, un surîs la Berlin e o raritate și o sărbătoare. La teatru, cînd se reprezintă comedii bufe (aproape toate pariziene), în momentele de comic culminant, pe buzele spectatorilor abia dacă înflorește un început de surîs. Oameni care nu pot rîde nu pot fi oameni spirituali. Rîsul poate fi mai primitiv decît comicul. De pildă, așa-numitul rîs fiziologic. Comicul însă nu se poate concepe fără rîs. Ce trist trebuie să fie spiritul unui popor care nu știe să rîdă !

Ca să găsești o explicație la această inaptitudine, trebuie să te muți cu gîndul la viața aspră de veșnică iarnă a triburilor septentrionale coborîte din negurile Scandinaviei, a vieții medievale chinuită de groaza infernului, la traiul strîmt și sărăcăcios al unei imense populații moderne pe un pămînt nisipos și sterp. J. Burckhardt pretinde că sentimentul naturii s-a născut întîia oară în Italia Renașterii, că el nu e cu mult anterior lui Petrarca, lui Aretin ori lui Franco Sacchetti. Omul a trăit multă vreme fără să-și cunoască ambianța, cu atît mai mult fără să o admire. Nu știm dacă cei vechi cunoșteau sau nu adorația impersonală și estetică a naturii. Ce e sigur e că acest sentiment a trebuit să apară întîia oară tot în jurul Mediteranei. Pînă tîrziu, germanul nu l-a putut cunoaște, sau, mai precis, nu l-a putut diferenția de aspectul său mitologic ori antropomorfic. În dosul peisajului, ei trebuiau să vadă demonul ori spiritul care-l domină. Nicăieri magia medievală, cu cobolzii, gnomii sau salamandrele sale nu s-a perpetuat pînă în zorii erei moderne ca în Germania. Hieraticul îi urmărește peste tot. De la Dürer pînă la Böcklin, toată pictura germană găsește de bun-gust să furișeze în orice tablou un craniu de mort ori un lugubru schelet. În literatură, genul „terifiant" al lui Edgar Poe și Hoffmann e reluat azi de un număr imens de scriitori populari. El a dat zeci de ediții înfricoșatelor romane ale lui H. H. Ewers sau Gustav Meyrink. Pînă și arhitectura modernistă a caselor din Berlin, în liniile ei convulsionate, are ceva de coșmar. La acest popor ideea morții pătrunde îndrăzneață, nesfiită în plin sec. XX. Și e de un straniu efect să o vezi amestecîndu-se netulburată printre mașinile celui mai burtă verde americanism, amintindu-i veșnic deșertăciunea ambițiunilor sale.

Ceea ce poți ușor observa, în al doilea rînd, e că nemții sînt total lipsiți de categoria *plastică* a exprimării. Ei nu sînt deloc *vizuali* ; sînt în schimb auditivi, *muzicali*. Că nu sînt vizuali se poate ușor vedea din monstruosul prost-gust pe care-l vezi în tot ce e culoare și formă. Afară de pictura ultimului deceniu și de cei foarte vechi, L. Cranach, Dürer ori Holbein —

mult mai importanţi pentru profunzimea concepţiei decît pentru elementul decorativ ori plastic —, se poate zice că Germania aproape n-are pictură. Arhitectura ei, afară de cea „renaissance", împrumutată în bună parte, e oribilă. În ce priveşte sculptura, gîndiţi-vă la cavoul care se numeşte „Siegesallee", în Tiergarten, unde cincizeci de Hohenzollerni, toţi egali şi identici, se anulează unul pe altul. Nimeni nu se îmbracă mai prost, mai ridicol ca neamţul, femeie ori bărbat. Rareori culorile se pot împerechea mai absurd, mai insolit ca aici.

Dar dacă forma spaţială a culorilor şi formelor le lipseşte, acest popor poate exprima tot ce vrea în expresia muzicală. Mobilitatea, intuiţia schimbării în timp, nuanţele fragile şi delicate ale intuiţiei, o lume întreagă care e dedesubtul şi deasupra simţurilor se poate exprima pe această cale. Mai mult decît atît. Neamţul, care nu e spiritual deloc în literatură ori plastică, va reuşi să fie în muzică. De pildă *Rosen Kavalier* sau *Till Eulenspiegel* ale lui Richard Strauss. Oscar Wilde pretinde că un artist dat nu se poate exprima decît într-un anumit material. În această privinţă el ne povesteşte de un sculptor care nu se putea exprima decît în bronz. Într-o zi, împins de o puternică inspiraţie, voia să creeze *statuia fericirii*. Dar bronzul de pe lume se sfîrşise. Nu rămînea decît o singură bucată pe mormîntul nevestii sale, din care modelase altă dată *statuia durerii*. Chinuit de nevoia creaţiei, neputîndu-se exprima în alt material, el fu silit să topească statuia durerii, pentru ca să modeleze din ea statuia plăcerii. Ca şi artistul lui O. Wilde, nemţii nu se pot exprima decît muzical. Ei, vor transforma lumea spaţială a formei şi culorii în cea temporală a sunetelor şi a împerecherilor lor. În fine, un al treilea caracter: *impersonalitatea*. Se pare că tot poporul face economii de individualitate pentru ca să dea naştere din cînd în cînd unor neîntrecute genii. Omul de rînd, intelectualul mediocru, e tot ce poate fi mai şters. Spiritul de disciplină merge pînă la un instinct gregar. Totul se face în turmă: excursii, distracţii, manifestaţii de orice fel. Individul primeşte şi respectă orice ordin, oricît de absurd ar fi el, numai fiindcă vine de sus sau fiindcă e scris sub literă de lege. Nici o revoltă, nici o indignare. Nici măcar resemnare, căci şi resemnarea e o formă de revoltă. Ascultare pur şi simplu: ascultare pornită din veneraţie pentru stat şi autoritate. De aceea, cînd îşi permit luxul de a produce o personalitate, aceasta are în ea ceva anormal, formidabil, de supraom. Se poate zice că celelalte ţări pot produce talente. Germania e patria geniilor. Kant, Beethoven, K. Marx, Goethe, Nietzsche sînt unici în toată lumea. Dar ei absorb toată energia naţională, devin mari prin nulitatea celorlalţi, consumă economia cetăţenilor ordinari. În Franţa, de pildă, inteligenţa e mai nivelată, mai împrăştiată peste tot poporul. Aici ea apare ca darul pe care-l oferă economia de toate zilele a plebei, oamenilor săi mari.

De aici şi sentimentul de ierarhie care e încă puternic în Germania. Vocabularul nici unei ţări din lume nu cuprinde atîtea formule de servilism, de linguşire, în genul lui „hochwohlgeborene" „sehr geehrter" etc. Cum în vremurile noastre titlurile de nobleţă au început să sune prost, atunci au inventat formula „doktor", pe care o atribuie din spirit de flatare oricui. Militarii sînt încă temuţi şi respectaţi. În multe inimi dragostea Kaizerului nu s-a stins.

Din aceeaşi lipsă de sentiment individualist porneşte şi nerespectul faţă de individualitatea altuia. Dacă eşti un personaj important, eşti respectat; dacă eşti mic, neglijat. În ţara unde Kant a găsit sublima regulă morală, care a devenit în urmă postulatul oricărui socialism: „nu întrebuinţa pe aproapele tău ca pe un mijloc, ci consideră-l ca un scop în sine" — această regulă e neobservată. J. Burckhardt spune undeva că politeţa e şi ea un sentiment individualist (în sensul respectului persoanei celuilalt). Poate de aceea nemţii nu sînt politicoşi. Femeia e puţin respectată. În tren ori în tramvai, nimeni nu se scoală să-i facă loc. Acelaşi sentiment prezidă şi în educaţia faţă de copii, unde bătaia e în floare.

Care e politica internă a acestui popor după marele război? Care e spiritul după care se conduce opinia sa publică? Dacă trebuie să credem ziarele franceze, conservatorismul şi reacţionarismul e veşnic la putere. În schimb, majoritatea ziarelor germane se plîng de avîntul veşnic crescînd al socialismului.

Ceea ce e curios e că ambele aceste opinii sînt justificate. Mentalitatea naţionalistă şi reacţionară coexistă în Germania aproape în proporţie egală cu socialismul. Mai mult decît atît — cele două tendinţe vieţuiesc una lîngă alta aproape netulburate. Motivul e lesne de găsit: el stă în absenţa unei clase intermediare, în absenţa micii şi mijlocii burghezii.

În Franţa, ţară agricolă, bogată, cu o populaţiune inferioară normalului, cu o evoluţie agricolă lentă, care a trecut încetul cu încetul, într-o lungă perioadă istorică, proprietatea în mîna ţărănimii, clasa mijlocie, mica burghezie, e elementul dominant.

În Germania, unde excesul populaţiei depăşea cu mult normalul, unde solul nisipos şi arid nu o putea hrăni, era normal ca legea proletarizării crescînde să fie mai accelerată. Încetul cu încetul, odată cu apariţia capitalismului industrial, mica burghezime era proletarizată, iar cea mare urma legea concentraţiei. Densitatea populaţiei şi sărăcia solului nu serveau ca *amortizor*, ca în Franţa, nu încetineau ca acolo procesul social. Încă dinainte de război „iunkerii şi marii capitalişti" se găseau faţă în faţă direct cu social-democraţia. Războiul a agravat încă şi mai tare acest proces. El a avut ca efect distrugerea aproape totală a micii *burghezii germane*.

În adevăr, împrumuturile subscrise sub formă de titluri de rentă etc. erau acoperite în bună parte de clasa mijlocie, care-şi asigura acolo economiile. Dar aceste împrumuturi astăzi nu se mai plătesc. Statul a ajutat ca complice la opera socializării. În al doilea rînd, impozitele au lovit mai ales mica burghezime, căci pentru muncitori salariile se urcau odată cu jumătatea impunerii, iar capitalistul scăpa din ele prin legea repercusiunii care le zvîrlea în spatele consumatorului. Absenţa micii burghezii aduce cu sine absenţa democraţiei, căci se ştie că această din urmă formă politică e tocmai revendicarea socială a clasei mijlocii.

Astfel se explică dificultatea de a înfiripa astăzi în Germania un guvern democratic. Dificultatea stă mai ales în greutatea de a putea *constitui o majoritate*. În faţa blocului catolic unit, protestanţii sînt scindaţi în două categorii. Apoi certurile de grupuri, de secte, de persoane, ca cele Stinnes-Rathenau, îngreuiază guvernarea parlamentară. Parlamentarism fără majoritate e greu de conceput, şi Germania satisface cu greu această condiţie. În aceste împrejurări, republica atacată dintr-un flanc de către „Deutsch-nationalen", din celalt de către comunişti, şovăieşte, abia ţinîndu-şi echilibrul.

La aceste dificultăţi de ordin sociologic se adaugă o mulţime altele de ordin economic. Dacă statul e aproape de faliment, finanţa şi întreprinderea particulară e în floare.

Micimea valutei o face să exporte peste tot, să-şi recîştige aproape toate debuşeurile. Fabricile lucrează şi noaptea. Nici urmă de şomaj: din contra, se angajează mîna de lucru străină, cea naţională fiind insuficientă.

Cu toate acestea, perspectiva viitorului nu se prezintă deloc în roz. Germania nu poate scăpa din ghiarele următoarei dileme: ori valuta cade sub zero, şi atunci o aşteaptă soarta Austriei şi a Rusiei; ori valuta creşte, şi atunci exportul german descrescînd, şomajul care va urma va fi poate mai îngrozitor decît cel din Anglia şi va avea ca consecinţă poate chiar revoluţia socială. Ipoteza primă e mai probabilă căci chestia reparaţiilor va aduce zi cu zi o sporire de impozite şi cu ele o cădere a schimbului.

În această groaznică situaţie, Germania caută prieteni în afară. Rezultatul e tratatul comercial germano-rus. Prietenia pentru Rusia e veşnic crescîndă. De la comis-voiajorul care speră să realizeze bune cîştiguri vînzînd Rusiei maşini contra aur, pînă la intelectualii care cîntă „der Untergang des Abendlandes" și reîmprospătarea culturii clasice latine cu noi elemente slave, speranța tuturor nemților e în Rusia.

Și alianța morală crește pe fiecare zi. În Charlottenburg se găsesc astăzi peste trei sute de mii de ruși. Te crezi într-un oraș rusesc. Peste 20 de jurnale apar la Berlin. Înainte de a fi recunoscuți la Genua, Cicerin și Litvinov au fost entuziast primiți la Berlin, iar guvernul le-a dat un prînz amical unde s-au schimbat diverse declarațiuni de dragoste. Care vor fi urmările acestei alianțe pentru politica Europei și pentru existența noastră națională rămîne de văzut. În orice caz, ele trebuiesc meditate.

*

Problema reparațiilor rămîne pe planul întîi al preocupărilor acestui popor. Economia sa națională e puternic zdruncinată. Cîteva cifre ne vor lămuri. Datoria consolidată a Germaniei era de 73 miliarde mărci, cea flotantă de 263 în februar 1921. Într-un singur an ea s-a mărit cu 100 milioane. Circulația fiduciară e de 130 miliarde. Ea crește enorm în fiecare zi. *„Index-ele numbers"* care erau 100 la ianuarie 1920, 143 în ianuarie 1921, 249 în noiembrie 1921, au atins 435 în martie 1922. Cum în timp de pace el se cota 9, se vede că nivelul prețurilor s-a scumpit de 50 ori. Numai în lunile ianuarie — februarie s-a ridicat de la 1640 la 1989, adică cu 21% într-o singură lună.

Aspectul orașelor e sărăcăcios, trist și murdar față de ce era înainte de război. Pentru orice articol cumpărat se plătește o groază de impozite. Salariile sînt inferioare prețului vieții. Astfel mizeria e mare. Se pretinde că în Berlin numai 20% din populație are venituri egale ori inferioare costului vieții. După statisticile oficiale, prețul minim de existență ar fi: pentru un singur om, 266 mărci săptămînal sau 44 pe zi, 13900 pe an; pentru o familie, 91 pe zi, 548 pe săptămînă, 28600 pe an. În lumea lucrătorilor puțini ating aceste salarii. De aici necontenite greve. De aici o stare de semi-inaniție care debilitează rasa. Cine a văzut tristul și imensul cortej de copii slabi și palizi, purtînd coroane roșii, cîntînd *Marsilieza* și *Internaționala*, manifestînd de 1 Mai într-o perfectă liniște și disciplină, putea vedea pe fețele lor suferința acestei clase.

Partidele socialiste, împărțite în trei, nu mai au puterea dinainte de război, ca atare pot ameliora puțin suferințele populare. Un congres cu scop de a unifica cele trei internaționale s-a întrunit în aprilie la Berlin. S-au întîlnit acolo Vandervelde și Mac Donald cu Radek, cu Zinoviev și Daumig. O prăpastie de vederi și intrigi rusești au oprit împăcarea. Deocamdată, în Germania sciziunea se accentuiază în fiecare zi. Comuniștii, în directă dependență de ruși, urmează politica Sovietelor. Social-democrații, puternici în parlament și sindicate, urmează politica lor reformistă dinainte de război. Cît despre independenți, care la un moment dat întruneau personalități ca Crispien, Kautsky, Hilferding, Breitscheid, sînt pe cale de dizolvare, mîncați și din dreapta și din stînga. E soarta tuturor partidelor de compromis.

În apa tulbure a mizeriei populare, pescuiesc pe cît pot regii trusturilor, printre care onorabilul domn Stinnes. Mentalitate de o brutalitate prusacă, de realism trivial, deținător al unei optimi din economia națională germană, al unei bune părți din presă, al partidului populist, el și-a aliat o bună parte din foștii generali, din funcționarii imperiali pe care îi întrebuințează în uzinele și băncile sale. Acești oameni continuă mentalitatea dinainte de război. Cu o perfectă naivitate, ca și cu o perfectă rea-credință, îi auzi profesînd pînă și azi, după înfrîngerea și mizeria în care se află, ideea că Franța va fi împărțită, că Anglia va fi doborîtă etc., etc. și că Germania va domina lumea. Averea lor crește în fiecare zi prin depozite în bănci străine, datorită vînzărilor pe care le fac în afară. Într-o bună zi ei vor deveni poate iarăși periculoși pentru pacea Europei. Firește, ei urăsc pe oameni ca Rathenau, care fiind evreu are imaginație, deci idei generale, deci oarecare grijă de binele general. Pentru moment, însă, pericolul nu e prea apropiat. O serie de acorduri benevole şi directe între Franţa şi Germania pe chestia reparaţiilor poate ar întări cu mult creditul guvernelor democratice. Şi după anumite indicii, aceste acorduri par posibile într-un viitor apropiat.

Despre literatura şi teatrul german, într-o viitoare cronică.

P. S. Rîndurile de mai sus erau deja redactate cînd am primit broşura d-lui prof. C. Rădulescu-Motru. Observaţiuni profunde, inimă largă, care ştie să facă credit unui popor, dar mai presus de toate un admirabil curaj intelectual. Multe din observaţiunile făcute de mine au plăcerea de a fi confirmate de cele ale d-lui Rădulescu-Motru, care a călătorit în Germania cu o lună înaintea mea. Un singur lucru s-ar părea puţin deosebit: acela că o Germanie feudală coexistă simultan cu o Germanie socialistă. Eu am încercat să dau acestui fapt o explicaţie sociologică; absenţa unei puternice mici burghezii, ca în Franţa. Dar lucrul acesta transpiră direct şi din broşura d-lui prof. Motru. De pildă, conversaţia în bufetul unei gări cu un agrarian german — p. 14—15.

[2]

„Avez-vous lu Baruch" ? — era întîmpinarea pe care şi-o făceau cărturarii pe vremuri. De unde se poate constata că snobismul literar — ca şi celelalte — e de cînd lumea.

Astăzi în saloanele mondene, cu teme fixate pentru fiecare şedinţă, ca şi conversaţiile de o sigură şi senină competenţă a comis-voiajorilor, în vagoane de clasa doua, întrebarea care revine ca o obsesie e aceasta: cunoaşteţi ultimele producţii ale expresionismului? Şi de aici o discuţie doctrinală asupra subiectului. De la o bucată de vreme, chiar Einstein şi „psiho-analiza" lui Freud sînt nedreptăţite. Mărturisesc că aceste discuţii mă umileau. Împlîntat în mijlocul Apusului de aproape trei ani, nu ştiam încă precis, după atîtea şi atîtea discuţii în jurul meu, ce se înţelege prezis şi clar prin *expresionism*. Cîteva luni de anchetă m-au făcut să înţeleg acest umil adevăr că banalitatea n-are nimic comun cu evidenţa. Din contra, se poate susţine exact opusul: banalitatea se altoieşte pe obscur. Aceste e fermentul care-i convine. Căci credinţele moderne, derivate din cele ancestrale religioase, sînt cu atît mai puternice, cu cît sînt învăluite de necunoscut şi de mister.

Expresionismul nu corespunde la nimic precis. El nu e formulă ori o doctrină de artă, cum e simbolismul, romantismul ori impresionismul în pictură. El e, mai degrabă, o stare de spirit. Starea de spirit, penibilă, a epocilor de tranziţie, în care dezgustul de tradiţie e înfăptuit, fără să-şi fi aliat procedeele nouă care trebuie s-o înlocuiască. În aceste condiţii, expresionism e tot ce nu e tradiţional, e tot ce nu corespunde vechilor manifestări de artă. El se potriveşte la tot ce e îndrăzneţ, exotic, insolit, nepermis. Expresionismul e gazda ospitalieră a tot ce nu e ceva ce a mai fost. Iată formula negativă la care se poate ajunge. Şi poate e încă cea mai pozitivă.

A spune ceea ce nu e un lucru nu însamnă a-l caracteriza. Şi puţină lume se mulţumeşte cu o prudenţă aşa de cuminte. Să încercăm a pătrunde şi alte caractere ale acestei manifestări artistice, cu teama, însă, că acestea nu vor fi tot aşa de definitive, tot aşa de apodictice în simplitatea lor, cum era caracteristica de mai sus.

După cum ne-o spune teoreticianul cel mai autorizat, Kasimir Edschmid (*Über den Expresionismus...*, Berlin, 1919), expresionismul apare ca o reacţie contra impresionismului. După această afirmare, explicaţiile teoreticianului se opresc, fiindcă probabil el o consideră ca suficientă. Sîntem siliţi să o întregim noi pe cale logică-constructivă. Probabil că eminentul critic vrea să facă o tranşată condiţionare psihologică între *impresie* şi *expresie*. Dar care e deosebirea dintre aceste două momente sufleteşti? Zăresc una. Impresiile ne vin succesiv, ele se perindă în timp. O culoare, un sunet, o mişcare — care puţin mai tîrziu se topesc într-o impresie de ansamblu. Totuşi, percepţia, care le totalizează, rămîne fatal o operă de sinteză. Ea păstrează un caracter atomistic, în care diverse elemente disparate, diverse şi succesive, s-au unit într-un tot. *Impresia e o operaţie sintetică.*

Să ne transpunem acum în momentul expresiunii. Forma pe care vrem s-o dăm unei idei, unei imagini etc., dată de la început „d'emblée". Ea ni se impune ca o unitate indecompozabilă, ca o individualitate specifică. Numai în urmă ne gîndim la elemente, numai în urmă le dăm un anumit rol, în raport cu caracterul unitar al întregii expresii care trebuie să se oglindească acelaşi în fiecare particică. Procesul psihologic e invers ca la impresie: *expresia e de ordin analitic.* Aşa se explică de ce expresioniştii nu admit descripţia metodică a detaliilor — aşa cum o face naturalismul. Aşa se explică mai ales pretenţia lor de a degaja „spiritul" unei situaţii, aspectul specific, total, la „qualité maîtresse" a unui lucru. Ei vor o evoluţie „vom Schildern zum Geist". Aceasta trebuie să reiasă dintr-o dată, printr-o expresie unică, şi nu să se înfăptuiască progresiv, treptat, aşa cum se întîmplă atunci cînd ascultăm una după alta impresiile care ne vin dinafară.

Procedeul expresionist e *integralist*. El se opune atomismului şi asociaţionismului. Urmează de aici o consecinţă. Dacă expresia trebuie să predomine, dacă ea vine dinăuntrul elaboraţiei mentale şi se aplică — aproape se *impune* — lucrurilor, ea trebuie să conţină în ea ceva *activ*.

Tocmai asupra acestui caracter insistă tinerii scriitori germani, opunîndu-l *pasivităţii* impresioniste. Expresionismul e creator. El inventă o altă lume sau dă celei vechi o altă semnificaţie. Răsturnător de valori, de percepţii şi de perspective, el vrea să se asemene criticismului kantian, care mută de la exterior la interior condiţiile cunoaşterii. Ambiţia e nobilă, fiindcă e tinerească şi fiindcă în candoarea ei se măsoară cu modele mari. Realizările însă, cum vom vedea mai jos, sînt inferioare.

Cu aceste însuşiri, noua formulă de artă, ca să fie consecventă, ar trebui să neglijeze complect preocuparea psihologică. În adevăr, numai impresia se amplifică, se asociază, se opune, creează ceea ce se numeşte conflictul sufletesc. Expresia e indiferentă acestui proces originar, genetic, fiindcă ea nu se ocupă decît de rezultatul lui final şi de exprimarea lui în afară. Astfel, în locul unei arte psihologice interioare, expresionismul nu vrea decît una *exterioară*, formală. Aceasta se poate vedea din grija şi preocuparea scriitorilor mai tineri din Germania de perfecţiunea şi originalitatea formei. De unde, literatura germană a deceniilor trecute prezenta de cele mai multe ori neglijenţe de stil şi de ţinută exterioară, ultimele manifestări se epuizează, din contra, în căutarea unei preţioase ori ingenioase haine verbale.

Ca să fim complecţi, să amintim că noul curent literar se leagă adesea şi de o *atitudine etico-politică*. El vrea să se prezinte ca o reacţiune contra burgheziei, capitalismului ori naţionalismului, aşa cum face un H. Mann (*Macht und Mensch, Essays*, 1920), un G. Kaiser, un F. Werfel sau, din cei mai vechi, Frank Wedekind.

Ce are comun această atitudine umanitară cu teoria pur estetică de mai sus? Nimeni n-ar putea să ne-o spună. De unde se poate vedea că nevoia de noutate, de schimbare e singurul temei al noii mişcări.

Analiză în loc de sinteză, activism în loc de pasivitate, cult pentru formă, anticapitalism şi antinaţionalism: iată caracterele expresionismului literar german. Nu aveţi impresia că ne găsim în faţa unor reţete teoretice, a unei certe gratuite între critici grăbiţi să dea o definiţie pripită unei mişcări informe care se caută? Că critica expresionistă depăşeşte puţin producţia literară reală? E o îndoială firească, care nu trebuie să ne ducă, însă, la concluzia că expresionismul e o simplă modă efemeră ori o plantă de seră fără contact cu palpitarea adevărată a vieţii. Un fenomen, numai fiindcă există, trebuie să fie adevărat. E vechiul argument ontologic al scolasticei medievale. Şi e de un nepieritor adevăr.

*

Franţa e ţara care are cea mai puternică tradiţie literară. Acolo genurile, curentele se repartizează în categorii stricte, pe care generaţiile, în strîns contact unele cu altele, şi le transmit pios, asemenea făcliilor antice. În alte ţări se întîmplă mai mult ori mai puţin la fel. În această privinţă, Germania face o excepţie. Aici tradiţia naţională lipseşte. Facultatea de „evoluţie" a acestui popor, neîntrecut în acest spirit, decît poate de evrei, justifică toate tendinţele, admite toate încercările. Rezultă din aceasta un haos de producţii singulare, adesea lipsite de directivă şi de unitate. Talente reale rătăcesc izolate, fără crez şi fără alfabetul în care şi l-ar putea exprima. Se încearcă veşnic în Germania. Nimic nu rămîne definitiv. Acest popor conservator în politică e un revoluţionar cronic în artă. Desigur multe încercări rămîn neselectate, fiindcă nu aduc nimic cu adevărat interesant.

Totuşi în această anarhie haotică, se pot distinge astăzi cîteva curente predominante, care grupează, într-o anumită tehnică, anumiţi scriitori.

Influenţa occidentului, a Franţei, în primul rînd, e sensibilă. Oricît ar arăta un E. R. Curtius (*Das Neue Merkur*, iulie 1921) făcînd cor lui O. Spengler, că europenismul, occidentalismul e mort în Germania, din cauza ostilităţii franceze, şi că ea se îndreaptă către Rusia, către Extremul Orient, China, India, Japonia, mulţi scriitori se adapă încă la tradiţia greco-latină transmisă prin intermediul Franţei. În primul rînd, scriitorii mai vechi pe care îi preocupa mai ales analiza psihologică subtilă, observaţia ascuţită a realităţii, compoziţia clară şi unitară. Merite ilustrate de realismul şi naturalismul de acum 20—30 ani.

Printre aceştia trebuie să menţionăm pe *Thomas Mann*, comparat cînd cu Maupassant, cînd cu Anatole France, observator conştiincios şi pătrunzător al vieţii burgheze, ca în *Buddenbrooks*, ori poet de o ironică melancolie ca în seria de nuvele *Der Kleine Herr Friedemann* ori *Tristan*. De la război încoace, Th. Mann pare preocupat mai mult de politică decît de artă, silindu-se să apară un bun naţionalist pangermanist. În această privinţă sînt caracteristice ale sale *Betrachtungen eines Unpolitischen*.

Acel care reprezintă încă strălucitor calităţile realismului în romanul german e vienezul *Arthur Schnitzler*, cunoscut doar pentru piesele sale gratuit şi abundent indecente, necunoscut însă, pentru remarcabilele sale nuvele *Leuetnant Gustl* sau *Der blinde Geronimo und sein Bruder*, neîntrecute prin analiza lor tăioasă, ca şi prin sentimentul uman pe care-l degajează. Schnitzler poate fi comparat cu Dostoievski şi ceilalţi ruşi pentru pătrunderea sufletească a eroilor săi. Filozofia sa e apăsătoare şi deprimantă: omul e un animal cinic, în care funcţiunile biologice primează. Elementele de elită care-şi depăşesc animalitatea rămîn izolate şi neînţelese. Pe deasupra vicisitudinilor omeneşti, cînd tragice, cînd groteşti, moartea se aşterne ca o ultimă consolaţie. Paginile care descriu sentimentul sfîrşitului sînt din cele mai puternice ale acestui autor. Întreaga Germanie literară, mai presus de şcoli şi de cenacle, l-a sărbătorit cu ocazia împlinirii a 60 de ani, în numărul din mai al revistei *Die neue Rundschau*. Atunci s-a văzut cît e de populară arta sa.

Mai popular însă decît Schnitzler e *Gerhart Hauptmann*, care a devenit acum un fel de Victor Hugo al Germaniei. Fidel în prima sa manieră naturalismului tip, Hauptmann a evoluat din ce în ce către sfîrşitul carierei, prin dramele sale *Der Bogen des Odysseus* (1914) sau *Winterballade* (1917), ca şi prin ultima nuvelă, *Der*

Ketzer von Soana (1918), către un puternic misticism religios.

Ultimele producţiuni ale puternicului romancier *Jakob Wassermann* au fost o decepţie. Talentul tumultuos, nervos, adesea obscur, în care dragostea şi fraternitatea umanitară se împleteau cu cinismul cel mai egoist, Wassermann ne-a dat romane definitive ca *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs.* Ultimele sale romane însă, printre care *Christian Wahnschaffe* (1919), arată un manierism artificial, formal, o virtuozitate exterioară, goală de conţinut, care au înăbuşit cu totul vechile calităţi de fond.

Influenţa occidentală, franceză, în poezie, s-a mărginit tot la vechii scriitori. *Richard Dehmel, Hugo von Hofmannsthal* au rămas la vechile procedee, dar nu ne-au dat nimic care să însemne o conversiune în evoluţia lor literară. Nu acelaşi lucru se poate spune despre *Stefan George.* Simţitor influenţat în primele sale volume de Baudelaire, Mallarmé şi Verlaine, el se degajă încet, încet de influenţele străine, regăsindu-se într-un fond profund religios, într-o pietate catolică prezentă în toate inspiraţiile sale. Ultima sa culegere, *Der Stern des Bundes,* e cea mai reprezentativă în această privinţă.

În faţa acestui curent *sud-occidental,* se ridică un altul, în care influenţele nordice ori orientale predomină. Claritatea adesea simplistă, logica simetrică, retorica lapidară sînt înlocuite printr-un simţ obscur şi intim al vieţii interioare, printr-o intuiţie subconştientă a adevărurilor de „peste" simţuri, printr-o muzicalitate în expresie. Dostoievski, Knut Hamsun, Jacobsen sînt idolii la care se închină aceşti scriitori. Strindberg e tradus complect în nemţeşte în trei ediţii. Tot aşa Knut Hamsun. Uneori, sentimentul hieratic, înfricoşător al nordului dă naştere la o literatură de teroare în genul lui Edgar Poe, Villiers de l'Isle Adam ori Hoffmann. În acest gen şi-au făcut nume un *Gustav Meyrink* sau *H. H. Ewers.* Acel care reprezintă mai bine ca toţi acest curent a fost *Frank Wedekind* (mort în 1912).

Talent inegal, de cele mai multe ori însă viguros, sălbatec, Wedekind se inspiră din Nietzsche şi din

O. Wilde. Puţine opere au stîrnit mai multă pasiune ca piesele sale *Frühlings Erwachen, Der Erdgeist* şi *Die Büchse der Pandora,* trecute de trei ori prin curtea cu juri şi de trei ori achitate. Wedekind n-are nici o măsură. El cere dezrobirea copilului, a femeii, a bărbatului de prejudecată, de ipocrizie şi de societate. Instinctul, în primul rînd cel sexual, sînt singurele mijloace de orientare ale omului. Din libera şi armonica lor dezvoltare, reiese fericirea şi puterea. Individul e un scop în sine. El nu poate fi subordonat nimănui şi nici unui lucru. Dar societatea actuală, din contra, comprimă natura adevărată — recte: animală — şi prin aceasta o falşifică. Mai devreme ori mai tîrziu, natura se răzbună. Ca să ilustreze aceste principii în general juste, în detaliu simpliste, Wedekind întrebuinţează maniera tare: acuplări sexuale pe scenă, omoruri, discursuri amorale etc. Nevoia de „epatare" şi nesinceritatea se simte şi la el. Unele din piesele sale îţi lasă impresia teatrului de parodie a cruzimii care se cheamă la Paris „Grand Guignol". Alături de aceasta însă, episoade de o poezie aşa de omenească reabilitează imediat orice lacună anterioară.

*

În faţa acestor două curente, deja vechi, un altul, tînăr, suplu, plin de sevă proaspătă, îşi încearcă astăzi sorţii. Sînt scriitori, destul de diferiţi între ei, care se numesc cu un nume comun *expresionişti* şi de a căror teorie am vorbit mai sus. Trebuie să amintim, însă, că ei n-au nimic comun cu doctrina sus-amintită, decît titlul pe care binevoiesc să şi-l atribuie.

Nici o disciplină uniformă de şcoală nu-i leagă. Fiecare încearcă pe alte căi, în felul său propriu, diferite procedee, diferite concepţii. De pildă, *H. Mann,* care e băgat cu de-a sila în rîndul curentului nou, e un talent clar, „latin", ale cărui romane răbdător minuţioase se ocupă cu descrierea realistă a mediilor mici, umile, sau a pasiunilor banale la oameni mari. *Die Kleine Stadt,* unul din cele mai bune din romanele sale vechi, redă cu un umor cînd tolerant, cînd amar cadrul unui orăşel provincial, foarte asemănător cu acela unde se mişcă Mr. Homais sau M-me Bovary a lui Flaubert. În *Professor Unrat* se demască filistinismul didactic. *Die Jagd nach Liebe* sau *Zwischen den Rassen* nu caută să fie altceva decît documente exacte ale vieţii sociale din timpul nostru. Ultimele sale romane, *Die Armen* sau *Der Untertan* sînt lucrări de tendinţă politice democratice ori revoluţionare. În afară de pledoariile sale pentru schimbare, progres, noutate şi democraţie, personalitatea lui H. Mann n-are nimic revoluţionar în tehnica literară modernă.

Nu acelaşi lucru se poate spune însă despre *Kasimir Edschmid*, teoreticianul expresionismului, la care sforţarea către o nouă expresie e vizibilă. El n-a publicat decît două-trei volume de nuvele şi un singur roman: *Die achatnen Kugeln*. Arta lui Edschmid e greu de analizat. Ea constă din multă culoare, din ritm, din multă senzaţie. Se încheagă din date şi asociaţii senzoriale, care se percep tot senzorial. În afară de aceasta, multă poezie a situaţiilor şi a caracterelor. Totul exprimat condensat şi reliefat până la exces.

În teatru noutatea tehnicei e mai izbitoare ca oriunde. Dacă un *Carl Sternheim* se mulţumeşte cu o biciuitoare analiză a lumii burgheze exprimată pregnant şi caracteristic, un *G. Kaiser* vrea să reînnoiască procedeele teatrului tradiţional. Personajele sale sînt tipuri abstracte aproape matematic. Ele nu se cheamă Müller, Kurz ori Hesse, ci Mann, Frau, Mädchen, Milliardär, eine Stimme, mehrere Stimmen etc., etc. Ele servesc de cele mai multe ori ca simboluri pentru a combate o formă socială ori un viţiu moral. Aceste fiinţe omeneşti simplificate reuşesc însă de multe ori să aibă o individualitate, şi încă una foarte specifică. Atunci autorul devine artist „en dépit" sau tocmai „en dépit de son procédé"..., ca în *Die Sorina*, ca în *Gas* ori ca în *Die Koralle*.

Fritz von Unruh e un fost ofiţer prusac care face mult sport şi de multe ori bune nuvele şi mai puţin bune piese de teatru. Vechea sa profesie se resimte în alegerea temelor, luate de multe ori din trecutul Prusiei sau din viaţa de cazarmă. Autorul, fiind destul de

tînăr, n-a putut să ne dea încă măsura talentului său. Se vorbeşte mult şi de *Walter Hasenclever*, „der politische Dichter", a cărui energie pusă în slujba idealurilor noi e inepuizabilă, ale cărui drame *Die Menschen*, *Jenseits* ori cea mai recentă, *Die Emtscheidung* sînt adesea prea tendenţioase ca să fie în adevăr frumoase.

Nu trebuie de uitat talentele în adevăr reale ale unui *René Schickelé*, *Max Brod* ori *Leonhard Frank*, temperamente nervoase, sensibile, care ne-au dat bucăţi remarcabile în arta nuvelei.

Rezultatele cele mai fructuoase au fost realizate de tînăra generaţie mai ales în poezie. *Rainer Maria Rilke*, deşi cronologiceşte trebuie plasat în generaţia anterioară, prin structura adevărat modernă a poeziilor sale — *Das Stunden-Buch* ori *Neue Gedichte* — face parte din eforturile tinerei generaţii, cel puţin ca precursor. În primele sale versuri, naive şi sentimentale: impresii din locurile natale, se simţea, încă de atunci, o puternică înclinaţie mistică. Sentimentele sale erau pioase ca ale unui călugăr, pline de adoraţie adîncă şi delicată în acelaşi timp. Mai tîrziu, el se stabili la Paris, unde funcţionă cîtăva vreme, ca secretar al sculptorului Rodin. Influenţa pămîntească a capitalei păgîne se strecoară simţitor în sensibilitatea misticului. Adoraţia vieţii înlocuieşte adoraţia divinităţii. În versuri în genul lui E. Verhaeren, cîntă în această epocă bucuria de a trăi, aspectele infinite ale existenţei, de la materia neînsufleţită la gîndurile filozofului. Rainer Maria Rilke a încercat şi proză — nuvele şi romane —, dar cu mai puţin succes. Sensibilitatea sa delicată nu e de ajuns pentru virilitatea masivă a prozei. Speranţele celui mai tînăr public se îndreaptă însă către *Franz Werfel*. Fire haotică şi dezarmonică, în acelaşi timp extrem de personală, de subiectivă, Werfel pare că se caută încă, în încercări inegale, cîteodată stranii în frumuseţea lor, de cele mai multe ori penibile şi confuze. Ultima sa dramă, *Spiegelmensch*, e o întreprindere temerară în care pune şi încearcă să rezolve marile probleme ale existenţei: temă care a sedus şi adesea a pierdut majoritatea scriitorilor germani, care nu ştiu să reziste atracţiei uriaşului şi grandiosului.

*

Alături de mişcarea beletristicei, cuvîntul unor critici aşa de ascultaţi altădată pare a fi neglijat. Bismarckianul *Maximilian Harden*, cîştigat complect de democraţie, de la război încoace, se afundă din ce în ce mai mult în problemele şi agitaţiile politicii, părăsind literatura şi critica. Acelaşi lucru se poate spune despre *Wilhelm Herzog*, a cărui revistă *Das Forum* e o tribună harnică a socialismului comunist, cu rare şi răzleţite pagini de literatură. *Alfred Kerr*, „arbiter elegantiarum" al criticii berlineze, călătoreşte în America şi îşi reeditează opere vechi. Critici mai noi nu se afirmă. Şi dacă s-ar afirma, poate n-ar fi ascultaţi. Într-atît năzuinţele anarhice ale tinerei literaturi se concep libere şi nestăvilite în avîntul lor haotic, dar fecund.

[3]

„Adevărata Germanie"

În Heidelberg, vacanţa e în plin. Nicăieri nu se simte mai bine sărbătoarea şcoalelor ca în această seculară cetate universitară; nicăieri reculegerea celor două luni de vară nu e mai fericită, mai liberă, mai meritată, ca la acest popor unde munca e o sfîntă datorie. Afară de aceasta, neamţul are pasiunea excursiilor. Din susul Rinului, înspre Mainz, pe înălţimile Harz-ului, pe colinele lui Schwartzwald, peregrinează în ritm de ghitară sau de minunate coruri cohorte de copii, de bătrîni profesori, de liniştite familii burgheze: adevărata Germanie, blîndă şi măreaţă în anonimatul ei. O frenezie interioară iluminează, la freamătul pădurilor şi al şuvoaielor, feţe uscate de suferinţa şi abstinenţa oraşelor tentaculare. Indiferenţi pentru o lună la mizeriile cotidiane, politice ori financiare, ei îşi scaldă în aerul proaspăt al naturii suflete prematur îmbătrînite de americanismul unei civilizaţii pe care o suportă fără voia lor.

Nici martirajul celor patru ani de război, nici atrocele umilinţe de după armistiţiu n-au adunat asupra poporului german atîtea suferinţe cîte i-a plăcut soartei să-i dăruiască în ultima lună. Comprimaţi între intransigenţa Franţei şi ipocrizia în aparenţă generoasă a Angliei, ei şi-au văzut, într-o singură lună, economia total distrusă, spectrul foamei bătînd la uşa acelui popor care plăteşte în monedă străină o treime din ceea ce consumă. În plus, o ocupaţie străină e în o perspectivă aproape iminentă. Trei pătrimi din populaţia Germaniei, care nu cunoaşte burghezie mijlocie capitalistă, sînt salariaţi. Ei trăiesc din pomana statului, a patronilor, exploataţi în aceste tulburi timpuri şi de toţi speculatorii intermediari. Consumaţia a ajuns minimă: margarină, surogate chimice, cartofi. Şi aceea în raţionată cantitate. Marca a ajuns la 0,50 centime franceze, dolarul costă, în loc de 4,25 mărci, peste 2 400; ca consolaţie, ultimatumurile şi ameninţările, de la un timp, curg ploaie. E trist şi penibil de trăit în Germania, în aceste momente, căci e trist să asişti la asasinarea lentă a unui popor în agonie.

Şi totuşi, poporul cîntă, pădurile răsună de coruri, cortejul excursioniştilor trece liniştit într-o nepăsătoare indiferenţă faţă de practica zilei. Abulie? Nesimţire? O spun unii. Nouă ne apare o altă semnificaţie: *adevărata Germanie renaşte*.

Un popor de metafizicieni naivi, de poeţi panteişti, de incorigibili visători trebuie să sufere, într-un moment dat al istoriei lumii, o stranie aventură. Din cauza unor anumite condiţii istorice, o proprietate comercială şi industrială nemaipomenită se instală într-o bună zi la ei acasă. La început poporul fu surprins. Mai în urmă însă, cum fericirea e mai puternică decît pasiunea, poezia şi metafizica fură împinse în colţuri depărtate de suflet, păstrate în straturi de naftalină, ca vechi moaşte familiare, bune doar pentru zile comemorative. Deasupra, la suprafaţă, apărură josnice instrumente de cîştig, triviale apucături comerciale. În cîteva decenii abia, neamul filozofilor se transformă într-un admirabil popor de parveniţi. Astfel poporul german îşi minţi destinul şi îşi trădă misiunea sa istorică.

Se poate însă paradox mai categoric decît altoirea precipitată a celui mai patent americanism peste firea celui mai visător dintre neamuri? Compromisul acesta şchiop nu întîrzie însă mult şi-şi arată consecinţele. Se văzu în primul rînd că aceşti naivi filozofi, chiar sever educaţi la şcoala celui mai autentic „radical-empirism", nu ştiau să facă politică. Cum se întîmplă în viaţa turmentată a copiilor care se joacă de-a „împăratul" ori de-a războiul, mania grandorii îi stăpîni într-o bună zi. Negustori şireţi şi militari brutali ştiură să utilizeze din umbră, pentru scopuri personale, noua stare de spirit a filozofilor rătăciţi. Atunci, cel mai nepolitic dintre popoare declară în cele mai politice momente război lumii. Fatală, catastrofa urmă şi groteasca aventură a metafizicianului care voi într-o zi să joace rolul bancherului american se sfîrşi, tristă ca toate sfîrşiturile, ca un vis urît. Istoria ştie să recheme pe cei care deviază din drumul ei. O societate care a trăit cîndva o anumită viaţă rămîne cel puţin cu tradiţia ei. Germania nu poate fi azi dezorientată. Pur şi simplu ea se va întoarce la frumoasa ei viaţă de altă dată.

*

Sufletul german e universalist. El pricepe întăi totul şi pe urmă parţial, întăi infinitul şi pe urmă finitul, întăi totul şi pe urmă finitul, întăi societatea, apoi individul. Urmează de aici o aprehensiune intuitivă a valorilor cosmice, a dialecticei existenţei. Particularul, actualul e înecat într-un presentiment larg şi generos al firii. Dar tocmai aceasta e esenţa metafizicei. Nici un spirit n-a exprimat mai universal formula procesului existenţei şi al transformării, ca un Hegel şi Kant.

Această stare de suflet nu e însă numai esenţa filozofiei. Ea e şi a poeziei într-atît şi aceasta e un sentiment cosmic, un fel de conştiinţă a pulsului vieţii. Poetul englez *Keats* scrie cu drept cuvînt undeva aceste cîteva cuvinte: „The poetical nature has no Self — it is evorything and nothing; it has no character... A poet has no identity — he is continually in for and filling some other body." Cine a putut înţelege mai bine această constatare decît un Novalis, un Rainer Maria Rilke ori un Richard Dehmel? La popoarele neolatine, ultimul ideal etic e de a deveni o „personalitate". Mulţi gînditori germani au însă oroare de această individualizare. De la misticul medieval Jakob Böhme şi pînă la prinţul Hermann Keyserling, nevoia contopirii sufletului cu universul a fost prima preocupare a tuturor sufletelor de elită de aici. În minunata sa lucrare, *Jurnalul de călătorie al unui filozof*, H. Keyserling explică motivele voiajului său împrejurul pămîntului: „Începusem să-mi dau seamă cu groază că devin o «personalitate». Atunci am înţeles înţelepciunea unui Platon ori a unui Pitagora, care vagabondau până la adînci bătrîneţe, ca să-şi varieze mereu sufletul, să scape de acel groaznic proces de cristalizare care atinge pe filozof la o anumită vîrstă; acesta trebuie să rămînă proteic, căci numai naturile proteice sînt chemate la preoţia metafizicei." A avea sentimentul totului înseamnă a nu avea pe acel al particularului, ale actualului. De aici nevoia nemţilor de „urias", de aici incapacitatea lor politică, lipsa lor de simţ real, de tact, de măsură. De aici mai ales neputinţa lor de exprimare, de exteriorizare, care constituie un tragic dualism între înălţimea cugetării şi mediocritatea vieţii. Neamţul nu-şi poate trăi cugetarea. Un Hegel, spiritul cel mai sublim al cugetării veacului trecut, rămîne în viaţa de toate zilele un mic-burghez. La fel Kant.

Dacă aceasta e mentalitatea culturii germane — şi ea reiesă din afirmarea celor mai caracteristice momente —, se poate vedea cît de utopică era credinţa acelor care credeau că pot duce destinul societăţii germane pe calea realului şi practicului. Deziluzia e azi înfăptuită. Tradiția a căzut. Ne-o spune aspirația deocamdată nesigură a tineretului german către tot ce e altceva decît ce-a fost ieri: expresionism, activism, teozofie, renaștere religioasă. Ne-o spune mai ales îndreptarea hotărîtă a intelectualității germane către extremul orient.

În toate colțurile Europei s-a auzit, mai mult ori mai puțin, de faimoasa lucrare a lui O. Spengler: *Decadența occidentului.* Ca conținut, această operă e o decepție: o naivă filozofie a istoriei bazată pe criterii nesigure ca acelea aproape uitate ale contelui Gobineau sau Chamberlain, care distingeau „rase superioare" și „inferioare", ciclu istoric, teoria lui „ricorsi" etc... Sinteza faptelor e confuză, lăbărțată și de un extrem simplism. Pentru valoarea intrinsecă, n-ar fi meritat poate să se vorbească atîta de ea. E interesantă însă pentru starea de spirit pe care o dezvăluie. Graba cu care a fost discutată și aprobată arată afinitatea ei cu opinia publică. Spengler distinge două tipuri principale de cultură: apolinică (greco-romană, caracterizată prin preponderența plasticei și a tuturor formelor spațiale și geometrice), faustică (de la Faust), care se caracterizează printr-o nevoie de absolut, de infinit și se exprimă muzical. E cultura modernă europeană. Se vede ușor că clasificația e luată după Nietzsche, care distingea tipuri apoliniene și dionisiace. După anumite simptome, Spengler constată decadența ultimului tip.

Incontestabil însă că apusul unei culturi nu poate fi o problemă de știință, de constatare obiectivă. Niciodată contemporanii n-au avut conștiința transformărilor care se fac subt ochii lor. Unii din ei însă au avut *sentimentul.* Printre aceștia e și *H. Keyserling* (a nu se confunda cu romancierul), unul din cele mai luminate spirite filozofice ale Germaniei contemporane. Cartea sa *Das Reisetagebuch eines Philosophen* e, desigur — chiar și după opinii franceze —, cea mai frumoasă operă de literatură filozofică pe care a produs-o secolul XX în Germania. Nimeni n-a înțeles mai bine ca el caracterul și menirea poporului său. El a dat alarma contra spiritului practic oportunist, care falsifică adevărata natură germană. A și indicat remediul. Revenirea la idealismul de altă dată nu se poate realiza decît printr-un contact cu marile culturi religioase ale extremului orient: India și China. El însuși, de frica de a nu deveni o „personalitate" prea cristalizată, prea specifică și a omorî prin aceasta în el curiozitatea noutății, evoluția veșnic proteică a sufletului, a întreprins o călătorie în jurul lumii, din a cărui note a ieșit admirabilul volum mai sus menționat. Adevărul de la care pleacă el e că: „Der kürzeste Weg zu sich selbst führt um die Welt herum" („cel mai scurt drum cătră tine însuți e acela care duce în jurul lumii"). Grădinile mistic parfumate ale orientului vor revărsa peste meschinăria, în care e scăldată Europa, un val de împrospătare ideală. Germania va deprinde din nou calea speculației. Ca și pe vremea Reformei, a kantismului sau a hegelianismului, ca în vremea muzicei lui Wagner, ea va ști să dea omenirii sufletul pe care-l caută într-o tragică dezorientare. Ea poate și trebuie să-și ia însărcinarea de a oferi Europei însetate religia către care năzuie. Rolul viitor al Germaniei trebuie să rămînă pur cultural, așa cum a fost înainte de Bismarck și de ultimii Hohenzollern.

Opinia aceasta a lui H. Keyserling e astăzi a întregii intelectualități germane. Un profesor, cu care mă plimbam prin pădurile Heidelbergului, îmi spunea: „Trebuie să revenim de unde am plecat. Politica nu ne-a reușit. Ea nu e o haină pentru corpul nostru. Ne e cînd prea strîmtă, cînd prea largă. N-o pricepem în esența ei, fiindcă-o exagerăm, amestecînd-o cu acel gust de absolut care e caracteristic speculației, dar străin realității. Vom continua să servim umanității idealurile, împrumutînd la rîndul nostru realitățile gata făcute de alții. Prin suferința pe care o ducem de atîția ani ne antrenăm la educația ascetismului, fără de care ideea pură nu e posibilă."

*

Pedagogia durerii închide infinite posibilități creatoare, pozitive, în sînul ei. „A quelque chose malheur est bon" e o consolație de un optimism cam ipocrit. Ea e totuși justă de atîtea ori. Există desigur în misterul universului un calcul special care se chiamă compensația. El știe să derive totdeauna din cauze pierdute efecte surprinzător de mari și de sănătoase. E ceea ce filozoful Wundt numește legea „eterogeniei scopurilor". O acțiune făcută pentru un anumit scop își poate deriva efectul. Și poate e drept și e moral de crezut că hazardul e mai cuminte decît cauzalitatea regulată. De subt ruinile subt care trebuie să fie înăbușită, Germania se ridică înviorată de o nouă viață.

De aceea veselia și exuberanța excursioniștilor, care colindă crestele munților, nu trebuie să însemne nesimțire ori apatie față de suferințele neasemuite prin care trece azi Germania.

Din contra, ea însamnă triumful spiritului asupra trivialității practice. Cîntarea pe care o repetă ecoul tuturor pădurilor, transformînd infinita Germanie într-o orgiacă sărbătoare, e imnul pe care idealismul renăscînd și-l aduce propriei lui dezrobiri.

[4]

Social-democrația germană și-a regăsit vechea unitate. Împăcarea între grupul independent și cel majoritar s-a înfăptuit cu mici concesii reciproce, în luna septembrie, la Nürnberg. Programul de la Görlitz, care abroga pe cel clasic de la Erfurt, a fost modificat în cîteva puncte după propunerea independenților. Kautsky, așa de oficial ascultat altădată, s-a mulțumit, într-al 70-lea an al vieții sale, să compuie din inițiativă particulară un program pentru marele public, adică pentru cine-o vrea să-l citească. Volumul a apărut zilele acestea în librărie subt titlul *Die proletarische Revolution und ihr Programm*. Afară de cunoscutele critici aduse regimului sovietic și cîteva retractări subtile față de intransigența zilelor de la Erfurt, volumul nu aduce nimic nou, decît doar oarecare tristeță comună tuturor apusurilor. Omul zilei în lumea socialist-germană pare a fi astăzi *Crispien*. Susținînd un punct de vedere mai înaintat decît acela al majoritarilor, ceva mai potolit decît al comuniștilor, el a reușit să păstreze măsura justă și să ofere astfel maselor, totdeauna iubitoare de mediocră justiție, idealul cuminte care le convine. *Ledebour* s-a ridicat neîmpăciuitor să amintească datoria luptei de clasă și a revoluțiunii în permanență. Dar a fost dezaprobat. Crispien a cîștigat duelul, și programul adoptat prevede printre alte puncte și colaborarea cu guvernele burgheze.

Pe cînd se înfăptuia unitatea socialistă, Hugo Stinnes a poruncit partidului său populist un alt congres, la Breslau. Avocatul cel mai îndîrjit, dacă nu și cel mai talentat, al trusturilor germane, Stresseman, a ținut un lung discurs ca să se arăte gata de a încheia alianța cu socialismul, dacă acesta renunță la... socialism. Numai că socialiștii se grăbiseră să denunțe orice alianță cu sus-numitul partid, ale cărui ipocrite principii anunță peste tot largă democrație, dar a cărui acțiune găsește veșnic nouă metode ca s-o combată. Liberalism desăvîrșit, adică fatal libertatea celui mai tare, iată ce vor populiștii. În privința aceasta ei nu se înțeleg cu rămășițele reacționare și militariste care vor, ca și socialiștii, o puternică intervenție etatistă, dar în altă direcție.

Dezbaterile procesului Rathenau aduc mereu probe nouă despre gîndurile conspiratoare ale fostului regim. De cînd durează acest proces, în care Helfferich, Ludendorff și cu alți prietini intimi ai ex-Kaizerului sînt direct implicați ca autori morali ai asasinatelor Erzberger și Rathenau, reacțiunea s-a potolit și s-a retras oarecum deoparte, găsind o consolare în lectura memoriilor fostului împărat pe care *Lokal-Anzeiger* le publică în fiecare zi. Aceste memorii însă, care vorbesc detailat de toată politica Europei între 1878—1918, sînt, în adevăr, interesante pentru oricine. În primul rînd fiindcă sînt scrise frumos și fiindcă tratează chesţiuni multiple din toate domeniile, de la artă, la politică, armată, biserică şi ştiinţă. În al doilea rînd, fiindcă aruncă o lumină mai dreaptă asupra acestui personaj, desigur de o funestă amintire, dar nu şi de o banală valoare.

Cititorul european al acestor însemnări, care vor apare în librării pe la mijlocul lui noiembrie, va înţelege că autoritatea „eroilor", oricît de mari ar fi ei, e neputincioasă în a schimba după plac destinele istoriei şi că există mici şi infinite imponderabile care reduc, adesea, la puţin lucru vanitatea arlechinească a marilor căpitani. Şi, de multe ori, vanitatea nici nu e a lor. E a legendei mitice pe care o plăsmuieşte mulţimea despre ei. Şi „eroii" nu numai că o suportă, dar adesea îşi modifică conduita şi personalitatea după ea. Nu ştiu care personaj al lui Anatole France, om blînd, pozitiv, cuminte, posedă o pereche remarcabilă de mustăţi galice. De aceea, el a fost poreclit Vercingetorix. Se zice că galii erau oameni extrem de senzuali, că sexualitatea lor era veşnic agresivă. În consecinţă, toată lumea din orăşelul X era convinsă că domnul Vercingetorix e un incurabil Don Juan. De moravuri sexuale mai mult decît paşnice, el a încercat să dezmintă luni de-a rîndul legenda care, fără voia lui, i se atribuia. Dar nimeni nu-l credea. Atunci a început să se creadă el însuşi, încetul cu încetul, asemănător omonimului său pe care-l crease opinia publică şi a trebuit să joace în viaţă rolul pe care îl cerea societatea. Din ziua aceea, deşi o făcea „à contre coeur", nici o servitoare nu scăpa asiduităţilor onorabilului domn Vercingetorix. Iată ce puţin ne aparţinem! Dar încă oamenii mari! Care e în definitiv psihologia fostului împărat? E aceea pe care o crede toată lumea, adică a omului ambiţios, reacţionar, inconştient în visurile sale de mărire? Sau aceea pe care încearcă să o degaje W. Rathenau (în volumul său *Der Kaiser*), după care fostul monarh era o personalitate efeminată, care purta brăţări ca ofiţerii de cavalerie şi se uita toată ziua în-oglindă; incapabil de gesturi mari şi de voinţă tenace? Din frînturile de însemnări pe care le-a publicat pănă acum *Lokal-Anzeiger* e greu de avut o impresie de ansamblu. Tipul popular al „Kaiser"-ului trebuie, însă, cu mult rectificat.

Dar aceste memorii au şi un alt interes. Ele aduc diferite fapte necunoscute din lumea politică a diplomaţiei europene înainte de 1914. Capitolul cu care începe se intitulează „Bismarck". Se încearcă acolo să se arate toate lipsurile şi defectele politicii marelui bărbat de stat. Se aruncă, în treacăt, oarecum şi vina războiului european pe politica fundată de acesta. Două sînt reproşurile pe care i le face fostul împărat. În primul rînd, Bismarck n-a înţeles politica europeană. Pentru politica mondială, pentru viitorul colonial şi maritim al Germaniei, îi lipsea orice comprehensiune. De aceea, au trebuit eforturile posterioare ale Kaiserului ca să înzestreze Germania cu o flotă.

În al doilea rînd, Bismarck a greşit cînd a văzut în Rusia unicul şi cel mai puternic duşman al Germaniei. Astfel, el a răcit relaţiile de tradiţională amiciţie între Prusia şi Rusia, în loc să caute să ascută mai mult rivalităţile între Anglia şi imperiul ţarilor de la dominaţia Constantinopolului. În acest conflict, imperiul german ar fi apărut ca arbitru şi şi-ar fi făcut în această situaţie partea leului. În alte pagini, fostul împărat se ocupă de ştiinţă, de economie, de religie, de arheologie. Se pare că şi în aceste memorii, care apar ca o justificare a conduitei sale, vanitatea de a arăta multiplicitatea ocupaţiilor sale nu l-a părăsit. Sfîrşitul memoriilor arată umilinţele şi suferinţele prin care a trecut în zilele care au precedat revoluţia şi abdicarea sa. La un moment dat el îşi pune întrebarea: „Pentru ce n-am sfîrşit-o mai iute printr-o sinucidere care mi-ar fi scutit suferinţele posterioare ale exilului?" Şi tot el dă acest răspuns, pe cît de naiv, pe atît de comod: „Fiindcă credinţa mea creştină interzice astfel de acte".

*

Deşi păsuită puţin cu plata reparaţiilor către Franţa, Germania asistă cu fiecare zi la dezastrul total al finanțelor sale. În mai 1922, dolarul era cotat la bursa din Berlin 300 mărci, în iulie, 500, la începutul lui august, 1 400, astăzi, peste 4 000. Din mai și pînă acum prețurile au devenit de 12 ori mai mari. Toate măsurile de ordin legislativ, menite să împiedice această bancrută, au fost neputincioase. Iarna cu toate greutățile ei se anunță înspăimîntătoare. Germania, care, ca toate țările sărace, trăiește exclusiv din prefacerea alimentelor prime, trebuie să importe mai mult de jumătate din ce consumă. Dar cum va putea importa ea grînele trebuincioase din America de sud pe prețul de 4 000 mărci dolarul ?

Cancelarul a lansat deocamdată ca consolație, într-un discurs — cum se face de obicei în împrejurările grele —, o formulă-panaceu : „zuerst Brot, dann Reparationen". Și sînt mulți pe care cuvintele oamenilor mari îi liniștesc. Se pare însă că, și în Franța, a început să prindă credința că Germania e așa de sărăcită, încît nu poate plăti ce i se cere.

Care sînt cauzele acestei vertiginoase și permanente căderi a mărcii ? E ușor de răspuns cînd trăiești în Germania și observi viața de toate zilele de aici. Cauza inițială e incontestabil plata reparațiilor. Aceasta a zdruncinat încrederea poporului german în propria sa monedă. Economia, în sensul de „épargne", a devenit imposibilă. Fiecare se gîndește că e inutil să capitalizeze un ban, care mîine poate avea numai jumătate ori un sfert din valoare. A urmat de aici o extindere enormă a consumației. Localurile de petrecere, cafenelele, barurile sînt mai pline acum în Berlin ca niciodată. Nimeni nu mai strînge pentru bătrînețe ori pentru copii. Din contra, preferă să-și amelioreze traiul imediat. Gustul și grija pentru viața imediată a adus un val de epicureism, de imoralitate, necunoscut pănă acum acestui serios popor. Pănă și amploiații inferiori, cînd au un ban, beau cu el „Sekt" (șampanie) într-un local de noapte. Fiecare își face rezerve de haine, de ghete, de alimentație. Patronul hotelului unde locuiesc îmi spunea că atît el, cît și nevasta sa posedă fiecare cîte treizeci de perechi de ghete ! E un mijloc ceva mai sigur de a plasa economiile. Cum însă bunurile de consumație sînt limitate, nemții au căutat un alt mijloc de a-și asigura în ceva stabil capitalizările. Și au găsit dolarul. Orice neamț, cu excepția poate a țăranilor — posedă cîteva bilete de monedă americană. Servitoarea din hotel are deja cincizeci. Dolarul a devenit astăzi o *psihoză națională*. La teatru auzi în permanență vecinele de stal : „Edgar mi-a cumpărat azi iar o sută de dolari". În tramvai, la restaurant, la biserică, peste tot același magic cuvînt. La ora două, cînd se anunță buletinul bursei, mulțimea e mai avidă să-l citească decît era acum patru ani pentru comunicatele oficiale. Încetul cu încetul, moneda națională germană se înlocuiește cu alta străină. Nu știu dacă acest fenomen prezintă avantaje ori dezavantaje economice mai îndepărtate. Pentru moment el aduce căderea zilnică a mărcii, cu toate urmările ei : nesiguranță, nemulțumire, spirit de revoltă. Nu se știe dacă iarna care vine nu va aduce nouă tentative de revoluție socială. Și revoluția socială în Germania nu e un joc inofensiv ori chiar profitabil reacțiunii, ca în Franța. Prea sînt dezvoltate și îndeplinite condițiile obiective ale socializării pentru ca pericolul să nu fie amenințător. Recenta luptă de stradă între comuniști și naționaliști e un simptom. De aceea și partidele burgheze, cu toată ura care le desparte, își mențin coaliția. Alegerile prezidențiale care trebuiau să aibă loc la 3 decembrie s-au amînat pănă în iunie 1925. Toate partidele au acceptat această amînare, de frică să nu deschidă din nou, în momente așa critice, lupta civilă. Numai „deutsch-nationalen" s-au opus, fiindcă pregătiseră cu mari speranțe candidatura lui Hindenburg la președinția republicei.

*

Fără îndoială, teatrul care se joacă acum la Berlin e superior în multe privințe celui din Paris. În primul rînd, prin evoluția tehnicei — la Paris domină încă lumina rampei decorul tradițional, culisa artificială. Aici totul e nou și eforturi nouă se fac încă. Jocul luminilor e făcut așa ca să dea maximum de randament pictural costumelor decorative. Scena e mobilă, ca să permită o mai mare elasticitate în montare. Muzica și dansul sînt aliate textului dramatic, după indicațiile wagneriene. După exemplul lui Max Reinhardt, o mulțime de tineri regizori harnici încearcă fel de fel de procedee, care aduc scenei perfecționări neîncetate. În al doilea rînd, prin varietatea repertoriului. La Paris domină exclusiv repertoriul național și din cel național două genuri: cel istoric-clasic, ori cel frivol — bulevardier. Aici numai în luna octombrie s-a jucat din Shakespeare, B. Shaw, O. Wilde, Scribe, Cehov, Strindberg, Merejkovski, Sardou, Ibsen, alături de autori naționali.

Printr-o singură lature teatrul berlinez e inferior celui parizian: calitatea jocului actorilor. Actorii germani sînt departe de naturalețea simplă, de varietatea imensă de mijloace, a colegilor lor francezi. Deși nu intră în cadrul unor „scrisori din Germania", trebuie de menționat totuși aici, în cîteva cuvinte, incomparabila artă a regizorului rus *Stanislavski* și a trupei sale, care au dat douăzeci de reprezentații la teatrul „Lessing" din Berlin. În special două piese ale lui A. Cehov: *Kirschgarten* și *Drei Schwestern* au fost un triumf. Arta lui Stanislavski constă în a crea din o serie de detalii imperceptibile, nuanțate, atmosfera în care e scăldat un mediu. Ea realizează în teatru ceea ce a realizat Tolstoi în roman prin naturalismul său. În special atmosfera de plictiseală a unui oraș de provincie din Rusia, în *Drei Schwestern* a lui Cehov, redat așa de „altfel" decît până acum, a arătat ce posibilități de revoluție închide în ea arta dramatică, crezută pe nedrept încremenită, și ce rol va avea în această transformare teatrul rus.

„SCRISORI DIN PARIS"

[15]*

Ca și alți socialiști francezi din secolul trecut, ca și Ch. Fourier în special, G. Sorel a fost un funcționar, un birocrat. Fără să cunoască decît drumul de-acasă pînă la birou, comprimat în monotonia invariabilă a patru pereți, el a năzuit să transforme universul după legea gîndirii sale exasperată de solitudine.

Un om al cărui sentiment social e sănătos întreprinde acțiuni colective rezonabile: se ocupă de grupuri restrînse, de familie, de comună, de județ. Cutare intelectual însă, ros de insomnie și singurătate, însurat la patruzeci de ani, va face familia sa nenorocită, ca să aducă fericirea întregii umanități. E cazul lui Babeuf, al lui Blanqui, al lui Tolstoi și al multor revoluționari ruși.

Perversiunea sentimentului social, născută din solitudine și timiditate, ca și perversiunea sexuală, împinge către visuri absolute, ⟨platonice⟩, monstruoase. Între ascetismul birocratic sau altfel și cariera de apostol e o strînsă cauzalitate: [cauzalitatea contrastului].

De numele lui G. Sorel se leagă doctrina sindicalismului revoluționar. Obosiți de compromisurile tacticei reformiste în care încremenea partidul socialist francez între 1890 și 1900, convinși că millerandismul (intrarea socialiștilor în guverne) ori posibilismul jauresist vor aduce degenerarea sentimentului revoluționar în clasele muncitoare — sindicaliștii, și în capul lor Sorel, au arătat că rezistența de opoziție a proletariatului e mai necesară educației sale revoluționare decît conlucrarea în guverne cu partidele burgheze.

---

* Paginile din această „scrisoare" dedicată lui Sorel au fost retipărite în volumul *Interpretări* (1927 și 1942). Aici și în paginile următoare, textele cuprinse între paranteze ascuțite sînt introduse de către autor în reproducerea lor în vol. *Înțelesuri*. (n. ed.)

Aceasta era însă şi politica celor din jurul lui J. Guesde. De acesta însă sorelismul se desparte, condamnînd intervenţiunea etatistă, căreia îi substitue organizarea federală a sindicatelor. În acţiunea lor de apărare, ca şi în aceea de cucerire a puterii guvernamentale, sindicaliştii preconizează ca prim instrument greva generală.

Fiindcă avea însă un suflet nepotolit de metafizician, G. Sorel a universalizat acest simplu fenomen uvrier pînă la o lege generală a existenţei. Societatea n-ar fi decît un conflict de clase bazat pe violenţă, firea întreagă, natura ea însăşi nu cunoaşte sentimente degenerate de blîndeţă şi milă. Inspirat în acelaşi timp de Nietzsche şi de Marx, de Darwin şi de Bergson, şeful sindicalismului revoluţionar, confundînd violenţa cu energia, a încercat să demonstreze că această virtute e indispensabilă claselor, indivizilor, chiar fenomenelor. Ea n-ar fi altceva decît „elanul vital" care întreţine viaţa, acţiunea şi progresul. În afară de ea totul e moarte, linişte, neant.

În loc să scrie un cuminte manual socialist, Sorel a scris o poetică apologie a violenţei. Toate cărţile şi articolele sale, de la prefaţa la *Histoire des Bourses du Travail* a lui F. Pelloutier, la *Les illusions du progrès, La decomposition du marxisme* şi pînă la *Réflexions sur la violence* ori *Matériaux pour une théorie du prolétariat*, lasă să se întrevadă această idee iniţială. Dar cum se întîmplă adesea la asemenea temperamente, bătăios şi cezarian în cărţi, Sorel era de o excesivă blîndeţă în viaţă. Fratele său mai mare, F. Nietzsche, care cu o stranie cruzime teoretică cerea, în pagini de pamflet, masacrul bătrînilor, al bolnavilor şi al neputincioşilor, în viaţa de toate zilele nu putea refuza nimănui infinita sa bunătate, proteguia pe cei slabi şi era dîrz cu cei puternici.

Subt forma aceasta, sindicalismul revoluţionar e o doctrină pur franceză. Renaşte în ea eroismul sublim de inutil al unui Barbès, Blanqui ori Raspail. E franceză această teorie şi prin gustul pentru paradox pe care-l conţine, prin nevoia aceea de pură intelectualitate, de a împreuna idei diferite, adesea contradictorii, pentru a vedea — din pură curiozitate — ce dau împreună; de a împinge simple şi mărunte observaţii la teorii hipertrofiate. Jocuri rafinate ale unor „gourmets" intelectuali, comploturi ideologice teribile, dar inocente, de artişti, care măsoară pe hîrtie, fără să supere pe nimeni, pînă unde merge puterea distructivă a ideii, cum ar face chimistul care ar calcula mai dinainte capacitatea de explozie a nitroglicerinei.

Doctrina lui G. Sorel are însă o lature clar aristocratică. Ceea ce urăşte el e tendinţa antieroică (a fost colaborator la *Cahiers de la Quinzaine* a lui Ch. Péguy ⟨şi R. Rolland⟩, comoditatea laşă, spiritul de compromis pe care-l închide în ea „la populace et la petite boutique". Pe această clasă mediocră o dispreţuieşte. Astfel, în ultima fază a vieţii sale, deşi admira revoluţia rusă şi făcea apologia lui Lenin, se apropiase sufleteşte de Ch. Maurras şi de mişcarea reacţionară de la *Action française*, fără să rupă, bineînţeles, cu partidul său.

⟨Astfel a putut fi şi inspiratorul teoretic al fascismului italian.⟩

O mulţime de articole de filozofie pură, răspîndite prin colecţiile revistelor, i-au amorţit, fără să-i potolească, setea lui de necunoscut în toate domeniile. A presărat nenumărate sugestii, ingenioase observaţii, gîndiri profunde în discuţia problemelor celor mai spinoase, de la teoria cunoaşterii pînă la relativitatea lui Einstein ori pragmatism.

A murit sărac şi solitar, cum trăise, dar cu zîmbetul pe buze, cum se cuvine înţelepţilor [care iartă vieţii şi oamenilor]. După pilda înaintaşului său, Fourier, care aşteptînd douăzeci de ani, într-o mansardă de pe lîngă Palais Royal, milionarul ce trebuia să-i realizeze planul, nu dispera de venirea lui chiar în momentul cînd închidea pentru vecie ochii, — G. Sorel, din aceeaşi familie, n-a încetat să creadă pînă la urmă că triumful va veni cîndva, de undeva...

II. Alte caracteristici etnice

Dacă *raționalismul* domină inteligența franceză, *senzualitatea* îi determină sufletul. Între aceste două forme psihologice există o comunitate de origină. Gîndirea e o complicație și o derivare a simțurilor. Rolul ei, ca și al acestora, e de a adapta organismul la lumea exterioară, de a sancționa instinctul de conservare în lupta lui cu ambianța. Rol important, primordial, rol de sentinelă, care trebuie să fie veșnic vigilentă și lucidă. Nici o stare afectivă nu trebuie să întunece claritatea raportului venit din afară. De aceea, dacă psihologia identifică rolul biologic al simțurilor cu acela al rațiunii, ea se grăbește să opuie aceste două fenomene sufletești vieții sentimentale.

Sentimentalismul, iată ce se găsește rar în Franța. În schimb, senzualitatea e manifestă peste tot. Bineînțeles, în primul rînd, în relațiile dintre sexe. Să parcurgă oricine istoria galantă, istoria sentimentului de dragoste în Franța — în literatură și în viață. Cu excepția romanelor cavalerești, unde intra mult element celt, și cu aceea a lui *Nouvelle Héloïse*, rar se vor găsi în acest capitol al vieții omenești pasiuni care consumă ori distrug, sentimente absurde, infinite, sublime. Să parcurgem în schimb biografiile, ori măcar portretele minunate pe care ni le-a lăsat Sainte-Beuve despre curtezanele celebre din viața altor secole.

Încă de pe timpul lui Louis XIII, cu trei secole după ce Dante cîntase tipul Beatricei, *Ninon de Lenclos*, umple secolul cu frumusețea, cruzimea și capriciul său. Spiritul său de „fronde" întrece pe acel al politicii contemporane. Licența ei de moravuri e în același timp delicioasă și revoltătoare. Annei d'Autriche, care voiește să o trimită la mănăstirea „Les filles repenties", Ninon îi răspunde fără să se tulbure: „Je ne suis ni fille, ni repentie". Un secol mai tîrziu — e la ordinea zilei celebra *M-me du Deffand*. Grimm, în corespondența sa, care e unul din cele mai minunate izvoare asupra încîntătoarei vieți plămădită din calm, din spirit, din galanterie și sensibilitate, care a fost secolul al XVIII-lea — Grimm ne-o descrie plină de scînteietoare inteligență, de spirit și de bun-gust, însă de o rară indiferență morală, de o răceală de stîncă, pentru tot ce îi contrazicea o plăcere. Chamfort, în anecdotele sale, ne-a dat multe mostre despre cruzimea acestei curtezane.

Sophie Arnould, a cărei luminoasă figură, ușor încrețită de o grațioasă grimasă, ne-a schițat-o Greuze, a desfășurat pe timpul teroarei de la 1793 aceeași existență nepăsătoare și artistică pentru tot ce nu era voluptate. Iată cîteva portrete din cele mai caracteristice. Ele s-ar putea înmulți la infinit.

În zilele noastre, o afacere de senzație judiciară, care a pasionat mai ales foiletoanele și „concierge"-le, dar care nu e lipsită de o adîncă semnificație, duce către aceeași concluzie. E vorba de „afacerea Landru". Acest proces e specific francez. În care altă țară, douăsprezece femei, trecute de 40 ani, s-ar lăsat așa de orbite de senzualitate, pînă să se lase în infernala mașină a sadicului amant?

Nu vrem să insistăm însă aici asupra sensului peiorativ al senzualității, luată sub aspectul ei sexual. Din contra, voim să arătăm, în ce e posibil, avantajele pe care le prezintă o asemenea mentalitate.

Se știe pretutindeni azi că un psihiatru vienez, Freud, explică o bună parte din acțiunile omenești ca influențate de viața sexuală. Arta, morala, religia nu sînt, după el, decît acțiuni amoroase cărora le-am refuzat realizarea (francezii numesc această acțiune, foarte bine, „refoulement"). În acest caz, ele își derivă natura și se transformă în alte manifestații sufletești.

Nu știu dacă se poate aplica acest „pansexualism" la psihologia Franței. S-au arătat atîtea probe contrare, încît teoriile lui Freud ne apar azi pline de nenumărate exagerări. Ceea ce putem constata însă e că plutește în atmosfera intelectualității franceze un fel de „pansenzualism". Nu trebuie confundată sexualitatea cu senzualitatea. Aceasta din urmă e cu mult mai generală, poate avea în legătură cu orice act sufletesc. Există desigur o imaginație, o memorie, o gîndire senzuală. Aceasta înseamnă că simțurile de la văz pînă la tact dau tonul și coloritul fenomenelor sufletești superioare. E vorba însă de toate simțurile, de auz, ca şi de văz, ca şi de act şi, nicidecum numai de cel sexual. Înţeleasă astfel, senzualitatea se răsfrînge ca un fel de categorie apriorică în toate aspectele vieţii de aici.

O găsim în morală. Ce e altceva altruismul decît reproducerea în simţurile tale proprii a neplăcerilor ori suferinţelor altuia? Anatole France a spus-o clar: „La pitié est sur la peu et dans les entrailles", iar M-me de Savigné obişnuia să zică fiicei sale: „J'ai mal à votre tête", arătînd prin aceasta că suprema compătimire nu e decît o identificare senzorială.

O găsim în artă. Stendhal a dat cea mai franţuzească definiţie a artei atunci cînd a spus: „La beauté c'est une promesse de bonheur". Contemplaţia estetică e şi ea o identificare senzorială cu momentul de creaţie ori de emoţie al artistului. E ceea ce germanii au numit obscur, mai tîrziu, „Einfühlung". Aceeaşi atitudine se poate constata la colecţionarii de obiecte artistice. În magazinele de antichităţi, nu rareori se văd nenumăraţi amatori care, înainte de a cumpăra un obiect, îl dezmiardă duios cu mîna, ca pe o fiinţă vie.

Acolo unde e mai frecventă senzualitatea e în creaţiunea intelectuală. Ceea ce face superioritatea şi graţia culturii franceze asupra tuturor celorlalte e faptul de a considera speculaţia intelectuală ca o voluptate. Aici comerţul ideilor n-are absolut nimic interesant, nimic de aplicaţie ori de utilitate. În alte părţi, ştiinţa ori filozofia trebuie să slujească scopuri practice: utilitare, patriotice, morale. În alte părţi, ştiinţa e o trambulină de parvenire arivistă. În altele, în fine, ea conferă aceluia care o deţine vanitatea de a putea străluci în conferinţe, în saloane ori în congrese. Aici ea e numai o inocentă plăcere. Şi aceasta e modestă şi mare. Cîţi preoţi anonimi, savanţi ori gînditori desăvîrşiţi sacrifică o viaţă întreagă investigaţiei şi gîndirii, publicînd doar în discrete manuscrise lumini de înalt adevăr, fără să recurgă măcar la publicitatea tiparului! Căci voluptatea adevărată e pudică. Cîţi savanţi profunzi rămîn ascunşi în obscuritatea

provinciei fără să viseze măcar, fie chiar către sfîrşitul vieţii, ca Mr. Bergeret, un loc la Sorbona!

Dacă Parisul cosmopolit a inventat orgia modernă în Montmartre, Parisul francez a inventat ceea ce Anatole France numea tăcuta, modesta şi inocenta „orgie de idei". Orgie de idei sînt cărţile unui Montaigne, Chamfort, Guyau, Tarde, Rémy de Gourmont, Anatole France, opere clădite din paradoxe sclipitoare, din observaţii nuanţate pînă la subtilitate, din adevăruri mici, dar nepieritoare.

Senzualitatea franceză se mai poate constata şi în politeţea lor, în sentimentul lor de demnitate, în oroarea lor de a insulta ori de a suporta insulta. Regula „ce ţie nu-ţi place altuia nu face" e la baza revoluţionarismului lor. Revoluţiile anglo-saxone calculate şi ipocrite s-au efectuat în istorie pentru cucerirea de bunuri materiale. Doar de la „chartismul" englez şi-a inspirat K. Marx materialismul său istoric şi teoria luptei de clasă. Din contra, revoluţiile franceze din secolul trecut, ca şi martirii lor, un Babeuf, un Barbès, un Proudhon, se caracterizează prin libertarismul lor, prin neputinţa de a suporta insulta claselor dominante sau justiţia inegalitară. Revoluţiile franceze sînt revoluţiuni pentru idei, pentru justiţie şi libertate. În nici o ţară n-ar fi putut apărea eroicul curent de opinie publică pe care l-a determinat „afacerea Dreyfus". Şi nimeni nu s-a obosit pînă ce dreptatea n-a fost făcută.

Iată cum senzualitatea poate fi fecundă. Încălzind inteligenţa, ea dă naştere la acel „chauffage de tête" care e tot aşa de întreprinzător ca şi furtunile pe care le poate ridica sentimentalismul şi derivatele lui.

II

O primă consecinţă a acestei stări de spirit e formaţiunea spiritului individualist. Regula „ce ţie nu-ţi place altuia nu face" are desigur şi o semnificaţie socială. Ea duce însă, de cele mai multe ori, la atomizare, la cultivarea propriului eu, la izolarea sufletească. Încă înaintea războiului, Romain Rolland arăta în volumul *Dans la maison* că francezul preferă să se închidă în casă, să se separe, să se ascundă. Adevărul e că cu greu poţi pătrunde în anumite medii franceze. Viaţa de familie cu cîţiva intimi, iată la ce societate se resemnează burghezia franceză. În călătorie, după zile întregi de drum comun, rareori dacă ţi se adresează cuvîntul. Se pare că francezul suferă şi se fereşte de promiscuitate. Această insuficienţă socială însă e echivalată de o respectivă calitate: discreţia. Nicăieri nu e mai puţin *mahalagism* ca în Franţa. Nimeni nu pîndeşte pe cel de lîngă el ce face, ce mănîncă, ce citeşte. Nimeni nu pîndeşte pe după porţi ca să poată surprinde vreo slăbiciune de a vecinului. Nevoind să fie controlat, francezul nu controlează pe nimeni. De aici absenţa totală a oricărui filistinism. Multe licenţe de moravuri care în alte ţări ar fi reprimate de coduri publice, bineînţeles fiind tolerate în secret, aici sînt admise public. Şi poate să le facă oricine. Un surîs, o ridicare din umeri, e singura sancţiune. Această individualizare, plină de inconveniente în viaţa socială, a adus însă în cea spirituală cele mai mari avantaje. Ea a făcut posibilă apariţiunea spiritului critic, podoabă de frunte a culturii franceze. Am arătat într-o altă scrisoare că gîndirea germană e universalistă, că ea percepe întîi totul şi pe urmă părţile. Aici procedeul e tocmai contrar: se percep întîi părţile şi pe urmă totul. Specificul mentalităţii franceze e ceea ce numeşte A. Gide *„l'esprit de discrimination"*. Aptitudinea aceasta constă în a prinde mai ales diferenţele dintre lucruri şi mai puţin asemănările lor. Deja Pascal distingea între „esprit de géometrie" şi „esprit de finesse". Nici o mentalitate nu e mai aptă să prindă specificul din lucruri, să stabilească mici şi infinite nuanţe ca cea franceză. Neamţul nu poate să se individualizeze, să se detaşeze din masa comună informă, să se opuie ei, să ia cunoştinţă de ceea ce îl desparte din restul oamenilor. De aceea, în timp ce francezii sînt psihologi în viaţă şi în literatură, germanii sînt cu totul inapţi în a distinge caractere deosebite. „Mulţimea dimprejur nu le prezintă figuri şi, dacă le-ar prezenta, ei n-ar şti să le desineze, căci ei nu ştiu să se desineze pe ei — or desenul e baza oricărei culturi. El exaltă particularul, precizează, prin el triumfă spiritul critic. Şi critica e fundamentul oricărei arte... Dacă ar trebui să indic care e cartea franceză pe care un german ar fi incapabil să o scrie, aş alege *Les caractères* de la Bruyère. Căci nimic nu e mai francez decît „spiritul de discriminare". Nefiind caracteristic, particular el însuşi, neamţul nu simte nici particularitatea lucrurilor ori a fiinţelor care-l înconjoară. „Franţa e marea şcoală de desen a Europei şi a lumii întregi." (A. Gide, *Nouvelle Revue française*, iunie 1909".)

Prin acelaşi simţ de critică, învăţat să prindă specificul din lucruri, se explică şi o altă virtute franceză: *spiritul*.

Desigur, la baza lui se găseşte înainte de toate o veche virtute galică: rîsul. Îl găsim în „fabliaux"-uri şi în poveştile galante medievale. Ştiinţa rîsului defineşte un popor. Ea arată generozitate şi indulgenţă. Cei care nu ştiu să rîdă sînt îndeobşte ori violenţi ori răi. Ce mare invenţie în istoria sentimentelor omeneşti a fost aceea cînd în locul impulsivităţii oarbe, biologice s-a substituit atitudinea dezinteresată, atitudinea umoristică, cînd în loc să dea ori să primească lovituri, individul s-a mulţumit cu o sancţiune inofensivă, care, fără să facă rău aproapelui, îl satisfăcea şi pe el.

Alături de rîsul sincer şi bonom al „fabliaux"-urilor, încetul cu încetul, prin obiceiul social al conversaţiei, s-a creat o artă nouă, aceea de a exprima realitatea prin „bons mots". Ea e o invenţie a saloanelor şi a conversaţiei. Ea oglindeşte mai bine ca orice simţul de caracteristic al francezului. Căci ce e în definitiv spiritul?

Două trăsături, oarecum contradictorii, ne apar imediat. Înainte de toate, ca un „spirit" să fie bun el trebuie să fie înţeles imediat, deodată, de cel cărora le e adresat. S-ar zice că calitatea lui primordială stă în *viteza* cu care trebuie să fie perceput. Dar pentru aceasta, omul de spirit trebuie să se rezume la adevăruri cunoscute, căci noutatea se pricepe cu greu. Pe de altă parte, niciodată un adevăr cunoscut n-a constituit prin el însuși ceva spiritual. Mai trebuie ceva. Trebuie anume o formă caracteristică. S-ar putea astfel, spune, că *spiritul e modul de a exprima caracteristic lucruri banale.*

Nimeni n-a inventat niciodată nimic nou printr-un cuvînt spiritual. Mulți însă au reușit cu acest sclipitor joc să facă realitatea plată de toate zilele, repetiția posacă a vechilor obiceiuri, mai agreabilă și mai plină de interes. În ultimă instanță, spiritul e unul din cele cîteva expediente prin care ne facem viața suportabilă.

A iubi viața așa cum e, iată ce a învățat Franța pe oameni.

Facultatea de Drept a Universității din Paris

PROUDHON

Concepția sa asupra progresului și atitudinea socială

Teză de doctorat

(Politică economică)

Prezentată și susținută joi 2 februarie 1922 la ora 3½
de
MIHAI RALEA

Președinte: Dl. Aug. Deschamps, profesor
Suffragants: Domnii A. Souchon, profesor
Nogaro, chargé de cours

Paris
Jouve & Cie Editeurs
15, rue Racine, 15
1922
(Traducere de Georgeta Horodincă)

INTRODUCERE

Exista obiceiul de a-i considera „utopici" pe socialiștii dinainte de Marx. Din două motive: primul, pentru că în loc să se inspire din mișcarea socială a vremilor, construiesc — după capriciile imaginației sau după legile logicii — societăți ideale, croite după gustul lor.

Dar imaginația varia în funcție de temperamentul fiecărui autor, astfel încît era foarte firesc ca aceste societăți să nu semene între ele.

Al doilea motiv este caracterul tacticii preconizate de acești autori și atitudinea lor socială.

Toți, Saint-Simon, Fourier, Pecqueur, Cabet, cu excepția lui Babeuf, credeau în posibilitatea de a-și realiza visurile printr-o propagandă pașnică. Acești socialiști căutau să convingă clasa superioară de necesitatea unei reforme, în virtutea căreia această clasă să renunțe de bună voie la privilegiile de care se bucura de secole.

Alții, Fourier, Considérant sau Cabet, voiau să experimenteze întîi „în mic" asociația model, care, o dată recunoscută ca utilă și necesară, urma să ia o mare extindere, transformînd încetul cu încetul societatea.

Toți aveau totuși ceva în comun: preconizau mijloace pașnice. Detestau atît violența cît și insurecția.

Nu luau niciodată parte la revoluțiile burgheze, așa cum declarau și în operele lor.

În 1830, saint-simoniștii nu participă la revoluție. Acuzați, cîțiva ani mai tîrziu, că au provocat răscoala din Lyon, dovedesc după aceea că nu au avut nici un amestec.

Se poate spune că în acea epocă republicanismul burghez era mult mai avansat. Puțin mai tîrziu, cînd K. Marx a lansat *Manifestul comunist*, atitudinea proletariatului s-a schimbat. Politica revoluționară începe cu primele organizații muncitorești. Lupta de clasă devine obiectivul realist al politicii socialiste. Utopiștii sînt disprețuiți pentru timiditatea și ineficacitatea doctrinelor lor.

Între politica lui Marx și aceea a predecesorilor săi, utopiștii, este intercalat de obicei un scriitor socialist intermediar, care ar face trecerea de la unii la celălalt. Acest scriitor este Proudhon.

Proudhon este primul care folosește cuvîntul revoluție. Face din acest cuvînt titlul uneia din lucrările sale importante. Vorbind despre sine, spune: „Mă consider expresia cea mai adevărată a revoluției". Prezice și așteaptă revoluția.

Problema pe care ne propunem să o studiem este următoarea: este cu adevărat Proudhon un revoluționar? Este el mai aproape de Marx sau se apropie mai mult de utopiști? Cu alte cuvinte, care este atitudinea lui socială și care este ideea generală care orientează formarea acestei atitudini? Răspunsul nu este ușor de dat. Multe texte contradictorii pot să justifice și o ipoteză și cealaltă. Nu e deloc ușor să pui ordine într-o operă atît de vastă.

Ar fi un loc comun să spunem că opera lui Proudhon, acest geniu popular, acest dezrădăcinat cu temperament combativ și neobosit, este plină de contradicții, de nonsensuri, de repetiții și neclarități. Lipsit de unitate și de logică în doctrină, Proudhon este și mai oscilant și mai instabil în atitudinea socială.

Revoluționar, dușman neîmpăcat al burgheziei, face proletarilor cele mai amare reproșuri; sau, admirator al clasei mijlocii și chiar al burgheziei, nu uita să se declare totuși prietenul clasei muncitoare. Așteaptă cu nerăbdare revoluția și, cînd aceasta izbucnește în

1848, rămîne izolat într-un parlament în care toți tovarășii săi îl disprețuiesc din pricina comportării lui arogante și paradoxale; teama de arestare îl obligă să se refugieze apoi în Belgia și să rămînă astfel departe de o revoluție pe care a dorit-o atît de mult și în care ar fi putut juca un rol dominant.

În 1865 apare *Capacitatea politică a claselor muncitoare*, în care expune un program de propagandă socialistă revoluționară, deși mai înainte recomandase prietenilor care trebuiau să vorbească în numele lui la „internaționala" din Geneva, o politică împăciuitoare, pozitivă și organizatorică. Derutat în doctrină, pare în mod inevitabil absurd și contradictoriu în practică. Aceasta este prima impresie pe care o produce personalitatea lui...

Totuși, după o analiză mai profundă, și o mai bună familiarizare cu doctrina lui Proudhon, îți dai seama că multe din formulele sonore precum și verbalismul, mania vanitoasă de a voi să uimească prin paradoxuri și injurii pamfletare, ascundeau o doctrină în fond destul de unitară.

Lucrarea de față este un efort menit să pună ordine atît în teoriile cît și în atitudinea lui socială, demonstrînd că una este consecința celorlalte, că faptele sale nu sînt altceva decît reflexul convingerilor sale, cu alte cuvinte că filozofia lui Proudhon a influențat politica sa militantă. Or, cercetînd care este în opera lui Proudhon concepția cea mai generală, din care derivă toate celelalte, observăm cu ușurință că aceasta este „progresul". Toți utopiștii o aveau înaintea lui și ea se găsește și în secolul al XVIII-lea la Condorcet sau la Turgot. Influențat de ideea de progres, Proudhon nu se depărtează prea mult de predecesorii săi.

Revoluționarismul lui este aparent, dindărătul lui răzbate reformistul prudent care a fost Proudhon.

Dar înainte de a vedea care este ideea lui de progres și atitudinea lui socială ca și ideile sale despre revoluție, să studiem într-un prim capitol diversele moduri în care a fost interpretată atitudinea socială a lui Proudhon.

CAP. I

INTERPRETĂRI DIFERITE ALE OPEREI LUI PROUDHON

E cît se poate de firesc ca o doctrină să fie interpretată în diverse feluri după moartea autorului. În special, doctrinele care implică aplicări politice ca de exemplu aceea a socialiștilor, dau naștere la discuții permanente cu privire la atitudinea autorului. Să luăm de exemplu pe Karl Marx. Ortodocșii cu Kautsky sau Guesde, reformiști ca Jaurès și Bernstein, sindicaliști ca Sorel, bolșevicii Lenin sau Troțki, anarhiștii cu Kropotkin, toți se proclamă discipoli autentici ai marelui maestru. Fiecare pretinde că numai curentul pe care el îl reprezintă este cel adevărat, și, fapt nelipsit de interes, fiecare poate să invoce texte în sprijinul afirmațiilor sale, texte care în majoritatea lor sînt destul de clare și de convingătoare. Și totuși, Marx este un gînditor și un militant consecvent, doctrina lui este perfect sistematică și încă într-un asemenea grad încît ajunge uneori la afirmații cam forțate numai pentru a salva consecința logică a premiselor. Ce trebuie să credem atunci despre doctrina lui Proudhon, doctrină plină de contradicții, de antinomii, în care un spirit dornic de unitate se rătăcește, — în timp ce un spirit pentru care nu are importanță ce teză este de demonstrat găsește oricînd un text pe care să se poată sprijini? Atitudinea lui Proudhon ca militant socialist, atitudinea lui în privința problemelor grave ale claselor muncitoare, care începeau deja să se pună,

„dorința de a salva" au fost în special interpretate foarte diferit. Adesea chiar contradictorii.

Începînd cu Proudhon însuși, care își atribuie titlul de revoluționar, continuînd cu Marx, care îl numea „micul burghez" sau „micul băcan", sau cu alții care îl alătură lui Marx în ce privește descoperirea materialismului istoric, sau reformiștilor solidariști[1] sau, în fine, cu sindicaliștii revoluționari, E. Berth și G. Sorel, care vor să facă din el un precursor al doctrinei lor, lupta pentru decernarea unui loc definitiv lui Proudhon în istoria socialismului, cunoaște nenumărate păreri și interpretări. Găsim explicația în temperamentul și vicisitudinile carierei sale. Fiu de țăran, dezrădăcinat din mediul său, îmbrățișînd în cursul vieții sale diverse cariere, autodidact, asimilînd cu rapiditate ideile cele mai variate, Proudhon e atras de toate doctrinele pe care se silește să le înțeleagă pentru a le părăsi apoi imediat. Explicația mai stă și în caracterul hegelian al metodei sale. Influențat de filozoful german, prin intermediul lui Karl Grün, cu care era bun prieten, Proudhon consideră istoria ca o operă a rațiunii, a cărei evoluție e determinată de două teze contradictorii care tind să se contopească într-o a treia, care ar fi sinteza finală. Totuși, în decursul tuturor vicisitudinilor politice, o idee conducătoare, orientează comportarea oricărui militant. A găsi ideea, cea mai generală și în același timp cea mai intimă, aceea care le conține și le explică pe celelalte mai puțin importante; ideea cea mai strîns legată de personalitatea marelui mutualist, pentru a le putea explica apoi pe toate cele ce decurg din ea — iată sarcina pe care ne-am asumat-o, în studiul de față.

Toți interpreții doctrinei proudhoniene nu iau în considerare decît un singur moment, o singură latură a spiritului său. Ei neglijează fizionomia generală, integrală, a acestei opere. De aceea apar cu totul opuși unul față de altul. Înainte de a prezenta „ideea domi-

---

[1] G. Pirou, „*Les interpretations récentes de la pensée de Proudhon*" în *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, vol. V, p. 133.

nantă" care ne dă cheia atitudinii sale sociale, să trecem în revistă cele cîteva opinii emise cu privire la conduita politică și socială a lui Proudhon. Cu toată diversitatea lor, le putem grupa în două categorii:

a) De la Marx[1] la Ch. Rappoport[2], inclusiv ceilalți marxiști ortodocși, toți îl consideră pe Proudhon un mic-burghez reacționar. Epitetele cele mai violente sînt adresate lui Proudhon, de către Marx: „mic băcan", „guraliv", „șarlatan". În bune relații, pînă la o anumită epocă, mai mult sau mai puțin prieteni, prin 1844, în timpul călătoriei lui Marx în Franța, (găzduit de Proudhon la Besançon), își petreceau nopțile discutînd filozofie și economie politică, Marx inițiindu-l în misterele hegelianismului[3]. Relațiile lor se răciră însă puțin cîte puțin. Marx denunță simpatiile lui Proudhon pentru mica burghezie, lipsa de curaj a reformelor sale, care se opresc la jumătatea drumului. În primul rînd, Proudhon e acuzat că face concesii în problema proprietății și a socializării. Marx îi reproșează mereu emfaza, lipsa de sinceritate și mania de a se salva prin cuvinte, în loc de a cita idei sau fapte. Ceea ce îl supără pe Marx este „această insuportabilă vorbărie pe un ton de crainic public, un limbaj speculativ, pompos și declamatoriu"[4]. În sfîrșit, socialistul nu-i iartă simpatia pe care o arată burgheziei, căreia îi aduce omagii în prefața cărții sale, *Ideea generală de Revoluție în secolul al XIX-lea* și, mai ales, neseriozitatea de care dă dovadă în privința proletariatului: nu-l crede capabil să întreprindă o revoluție. Oricare ar fi proiectul revoluţionar, Proudhon e împotriva violenţei sub toate manifestările ei, împotriva răscoalei, împotriva dreptului de grevă şi de coaliţie[1].

---

[1] Marx, *Misère de la philosophie* și *Scrisoare către „Der Social-Demokrat"*, ianuarie 1865.

[2] Rappoport, Proudhon.

[3] M. Bourguin, *Relations entre Proudhon et Marx* în *Revue d'economie politique*, 1893, p. 177—178. În această perioadă Marx scria „Proudhon supune baza economiei politice, proprietatea, unui examen critic, și e într-adevăr primul examen decisiv, riguros și științific, care revoluționează economia politică."

[4] „Vrea d-l Proudhon să planeze ca om de știință deasupra burghezilor și a proletarilor; dar nu este decît un mic-burghez, care oscilează neîncetat între capital și muncă, între economia politică și comunism." *Misère de la philisophie*, p. 120, cf. *Scrisoare către „Social-Demokrat"*, ianuarie 1865.

Departe de a încerca să respingem deocamdată această teză, ceea ce vom face ceva mai încolo, putem totuşi să ne punem întrebarea dacă Proudhon este într-adevăr reformist mic-burghez.

Dacă primele cărţi sînt pătrunse de un spirit paşnic şi conciliant, în schimb, altele, publicate mai tîrziu, preconizează instaurarea „revoluţiei", pe care o vedea realizîndu-se fără întrerupere. Este adevărat că are aptitudini de moderat, dar în stil şi expresii ia uneori un caracter instigator şi subversiv. Dacă în primele volume concepţia pe care şi-o face despre luptele de clasă nu este prea evidentă, în schimb, în lucrarea apărută postum, *Capacitatea politică a claselor muncitoare*, vădeşte o concepţie mai clară asupra proletariatului şi a destinului său. Arată că orînduirea economică şi socială actuală se află în legătură directă cu această clasă care ar merita o altă soartă.

b) Interpretarea prezentată de sindicaliştii revoluţionari, domnii Sorel şi Berth, este exact contrară.[2]

După părerea lor sindicaliştii, care sînt pentru greva generală sau dreptul la violenţă şi avantajul revoluţiei ca scop în sine, sînt discipolii lui Proudhon[3].

După aceştia din urmă Proudhon ar avea o concepţie despre revoluţie foarte apropiată de a lor. Spre deosebire de Marx, Proudhon ar fi afirmat că revoluţia

---

[1] Ca şi Marx, Desjardins, *(Proudhon, sa vie et ses oeuvres)* şi Barrès au încercat recent să facă din Proudhon un tradiţionalist. A se vedea Pirou, *art. cit.*, p. 108.

[2] E. Berth, *Les nouveaux aspects du socialisme*; G. Sorel, *Réflexions sur la violence*.

[3] V. Griffuelhes, *L'action syndicaliste*, p. 3, afirmă că sindicalismul nu este nici marxist nici proudhonist, ci o consecinţă directă a practicii muncitoreşti.

poate avea loc numai prin voinţa proletariatului. Ea ar fi un ideal uşor de realizat, dacă proletariatul s-ar decide să o facă, independent de împrejurările obiective care, pentru Marx, constituie condiţia primordială. Aşadar, fondatorul mutualismului n-ar fi decît un revoluţionar desăvîrşit, superior lui K. Marx prin intransigenţă şi prin îndrăzneală. Problema socială s-ar putea rezolva, după el, printr-o schimbare bruscă, catastrofală. În aşteptare, propovăduia o luptă de clasă înverşunată, îndemnînd proletariatul să fie gata de luptă[1].

Această concepţie, tot atît de peremptorie, ca şi cea menţionată mai sus, este la fel de exagerată şi de contrară realităţii.

Aşa cum vom arăta mai departe, Proudhon cere împăcarea claselor. Simpatiile lui nu mergeau exclusiv către proletariat, ci către toţi acei pe care îi includea în denumirea de „clasă mijlocie". Idealul său este resorbirea claselor capitaliste şi muncitoare în clasa mijlocie: acesta ar fi scopul societăţii viitoare[2]. Revoluţia pe care o visa urma să fie lentă, realizată prin procesul inconştient al transformării societăţilor.

O insurecţie brutală ar fi contrară învăţămintelor istorice, care ne arată că societatea nu face salturi bruşte[3].

Se vede astfel că această concepţie asupra atitudinii sociale a lui Proudhon, inspirîndu-se din texte şi momente diferite ale operei sale, este şi ea exagerată. Am văzut cît de complexă şi de contradictorie este opera lui.

Important ar fi, aşa cum am mai spus, să distingem o idee dominantă a întregii sale doctrine.

---

[1] G. Pirou, *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire*, p. 391.

[2] G. Pirou, *art. cit.*, p. 156.

[3] Reiese, dealtfel, din rolul jucat de proudhonişti la Congresele Internaţionalei de la Geneva, Bruxelles şi Lausanne, că ei au susţinut întotdeauna, împotriva blanquiştilor şi marxiştilor, o politică împăciuitoare. A se vedea relativ la această problemă, Peuch, *Le proudhonisme dans l'association internationale des Travailleurs*, 1907.

După părerea noastră, noi credem că am găsit această idee în noţiunea de *progres*. Din această idee derivă toate ideile secundare ale lui Proudhon; în jurul ei se grupează celelalte detalii, ea creează atmosfera pe care marele mutualist a menţinut-o în tot cursul vieţii sale.

CAP. II

IDEEA DE PROGRES ÎN OPERA LUI PROUDHON

„Ceea ce predomină în toate studiile mele, ceea ce constituie principiul şi scopul lor, vîrful şi fundamentul, într-un cuvînt raţiunea lor; ceea ce dă cheia tuturor controverselor mele, tuturor cercetărilor, tuturor abaterilor mele, ceea ce constituie originalitatea mea ca gînditor dacă pot să-mi atribui una, e faptul că afirm hotărît, irevocabil întotdeauna şi pretutindeni *progresul* şi că neg nu mai puţin hotărît întotdeauna şi pretutindeni, *absolutul*."[1]

Aflăm astfel, chiar din gura autorului, ce-l preocupă în primul rînd. Această mărturisire devine şi mai preţioasă, cînd verificînd-o prin lectura operei şi cînd printr-o analiză obiectivă ajungem la concluzia că ea era întemeiată. Un autor, deşi lucrul se întîmplă destul de rar, poate să se înşele asupra tendinţelor directoare ale operei sale. Nu e cazul lui Proudhon. Un observator imparţial va găsi în opera sa toate indicaţiile menţionate mai sus. Dacă, mai mult decît atît, regăsim aceste idei în mentalitatea secolului, atunci nici o îndoială nu mai este cu putință.

---

[1] *Philosophie du Progrès*, p. 16. În altă parte, el scrie: „Mă veţi cunoaşte atunci *intus et in cute*, aşa cum sînt, aşa cum am fost toată viaţa mea, şi cum aş fi şi peste o mie de ani, dacă aş trăi o mie de ani: omul a cărui gîndire mereu face progrese. Şi în orice moment al carierei mele mă veţi lua, la orice concluzie aţi vrea să ajungeţi, faţă de mine, va trebui întotdeauna, fie să mă achitaţi în numele progresului, fie să mă condamnaţi în numele absolutului." *Ibid.*, p. 19.

În pasajul citat mai sus, îl vedem pe Proudhon susținînd nu numai că ideea de progres stă la baza operei sale, dar și că ea constituie originalitatea acestei opere. Afirmația este, poate, puțin cam prea peremptorie, căci dacă numai în asta ar consta originalitatea lui, ea ar fi destul de mică. În fond, ideea de progres este o invenție a secolului al XVIII-lea. Toți gînditorii, începînd cu enciclopediștii : Voltaire, Turgot, Mably, Morelly și pînă la Condorcet, își fac din ea baza filozofiei lor sociale. Proudhon știa acest lucru, căci se referă la el, în aceeași carte, ceva mai departe, într-o notă în care face un scurt istoric al ideii[1].

Tot ce se poate spune este că e un adept convins al unei mișcări de idei începută cu mult înaintea lui, și care îl preocupă în asemenea măsură încît în cărțile sale se găsesc extrase din operele altor partizani ai doctrinei progresului : Lessing, Condorcet, A. Comte, Saint-Simon.

Lecturile sale preferate, în perioada de formare a gîndirii sale filozofice, par să fie chiar operele acestor autori[2].

În jurul lui, toți gînditorii consideră această idee ca un postulat. Ideea lui Fourier, de exemplu, pornește de la o filozofie a istoriei care ar cunoaște mai multe faze : edenism, sălbăticie, patriarhat, barbarie, civilizație, garantism și armonie[3].

Auguste Comte, la fel, împărțea istoria în trei etape : religioasă, metafizică, pozitivă. Pierre Leroux reînvie dogma metempsihozei grație aceleiași idei, și Buchez „a crezut că găsește în ea ultimul cuvînt al catolicismului"[4]. Dar scriitorul, care l-a influențat cel mai mult pe Proudhon și față de care a avut întotdeauna o mare admirație a fost Saint-Simon (nu saint-simoniștii), de la care împrumută o mulțime de idei, de

---

[1] *Philosophie du progrès*, p. 17.

[2] E. Faguet, *Proudhon*, în *Politiques et moralistes*, vol. III și E. Droz, Proudhon.

[3] Citat de Proudhon, *Philosophie du Progrès*, p. 17.

[4] *Ibid.*, aceeași pagină.

exemplu ideea de suprimare a guvernului politic și de organizare industrială a societății. Dar Saint-Simon este un discipol direct al lui Condorcet, susține peste tot ideea de progres și împarte și el istoria în trei faze succesive : teocrația, feudalitatea și industria.

În afară de asta, Proudhon a fost inițiat de Marx și Grün în doctrina lui Hegel, pentru care are o mare admirație și care, la rîndul lui, era pătruns de o filozofie a istoriei, pe care o concepe ca pe o veșnică devenire, ca o luptă neîncetată între teză și antiteză. Vedem astfel că această concepție departe de a constitui aspectul original al gîndirii lui Proudhon planează în atmosfera secolului. Ea se impune ca o dogmă universală. O simțim în aer ; e proprietatea comună a tuturor fără a fi patrimoniul cuiva. Fiecare îi dă o pecete personală, fără să se atingă de principiul ei.

Ceea ce nu înseamnă deloc că ideea de progres nu este principala preocupare a lui Proudhon. Pe deasupra contradicțiilor, el rămîne omul secolului său.

Ce înțelege el prin *progres ?* Ne-o spune adesea în mod destul de clar. Înțelege prin progres o metodă generală de a concepe istoria[1].

De acord în această privință cu Saint-Simon, Fourier, Pierre Leroux și Hegel, el nu crede în imobilitate. Istoria este o veșnică devenire. Nu există nimic absolut, nimic etern. Totul se transformă, fiecare moment aducînd o perfecționare, o dezvoltare. Asemenea rațiunii, care admite o continuă perfecționare, istoria

---

[1] „Progresul în accepțiunea cea mai pură a cuvîntului, adică cea mai puțin empirică, e mișcarea ideii *processus*, mișcarea înnăscută, spontană, esențială, netransformabilă și indestructibilă, care e pentru spirit ceea ce e greutatea pentru materie. De aci rezultă că esența spiritului fiind mișcarea, adevărul, adică realitatea, tot atît de bine în natură ca și în civilizație este esențial *istoric*, supus progresiunilor, conversiunilor, evoluțiilor și schimbărilor. Nu există nimic fix și etern decît legile însăși ale mișcării, al căror studiu formează obiectul logicii și al matematicilor." *(Philosophie du Progrès*, p. 19). Sau încă : „Progresul, încă o dată, e afirmarea mișcării universale, prin urmare negarea oricărei forme sau formule imuabile, a oricărei doctrine a eternității, inamovibilității, infailibilității etc., aplicată oricărei ființe, a oricărei ordine permanente, fără a o excepta chiar pe

„care nu este decît un lung raționament", aduce un progres sigur.

Bazat pe aceste concepții, Proudhon găsește că istoria, ca și natura, „este o anumită evoluție, o istorie sau, cum am numit-o undeva, *o serie*"[1]. Dar atunci care ar fi scopul către care tinde istoria? Transformările, la care asistăm în prezent, sau acelea, pe care le constatăm în trecut, nu se îndeplinesc nici repede, nici în afara legilor logicii. Dimpotrivă, ele au o direcție precisă; procesul istoriei s-ar reduce așadar la un proces de logică pură.

Evoluția societăților, ca și aceea a naturii, tinde în mod inevitabil la afirmarea cîtorva idei esențiale și progresul constă în realizarea ideilor de *dreptate* și *libertate*.

În aceste afirmații se vede cel mai bine înrudirea strînsă dintre Proudhon și gînditorii secolului al XVIII-lea. Aceștia măsurau progresul în general după progresul rațiunii și al luminilor. Ca și ei, Proudhon este raționalist.[2] Pentru el, progresul constă în realizarea libertății. Dar în ce constă libertatea?

Inspirîndu-se din economiști, de la Sismondi ca și de la Adam Smith, Proudhon împrumută de la ei noțiunea de libertate. I-a dedicat un adevărat cult. Spiritul său exuberant preconiza realizarea acestei noțiuni în asemenea măsură încît mergea pînă la distrugerea puterii politice. Anarhismul său este pînă la un punct

---

aceea a universului, a oricărui subiect sau obiect empiric sau transcendental, care rămîne neschimbată". (p. 20). „Aceasta e așadar ideea mea, regula noastră de conduită și de judecată este că există trepte în viață, în virtute și în bine și că mai binele nu este altceva decît dezvoltarea normală a ființei, acordul între un număr mai mare de termeni, în timp ce neantul este adecvat unității pure și imobilismului", p. 24. A se vedea Pirou, *op. cit.*, p. 257 și Turgeon: *Essai sur la conception de l'histoire et du progres chez Proudhon* în *Revue d'économie politique*, 1915.

[1] *Philosophie du Progrès*, p. 31.

[2] G. Pirou, *Proudhonisme et syndicalisme revolutionnaire*, p. 248. „Credința în rațiune este temelia întregii opere a lui Proudhon. Fără ea nu am putea înțelege importanța pe care o acordă el ideii de dreptate, nici speranța, pe care o păstrează, în ciuda decepțiilor trecătoare, în triumful ei definitiv."

exagerarea propriului său liberalism. În natură, ca și în istorie, nu vede decît manifestări ale libertății. Dacă acordă uneori cîte o favoare determinismului, afirmînd că „toate, ființele, toate fenomenele depind unele cu altele, printr-un ansamblu de legi rezultînd din proprietățile lor, ansamblu pe care l-am numit fatalitate și necesitate"[1], revine asupra afirmațiilor sale, susținînd că libertatea poate să elibereze pe om de acel jug, care-l ține în robie. Proudhon crede în liberul arbitru. Cunoașterea binelui și răului ne lasă un mare spațiu pentru libertatea de decizie, pentru „defatalizare". Dacă este adevărat că materia neînsuflețită nu ne lasă nici o libertate, asta înseamnă o degradare a omenirii, care se reduce la o „simplă jucărie a materiei"[2]. Nu există știință care să pună mai bine în lumină libertatea ca economia politică. Proudhon e încîntat să descopere în sfîrșit această știință, care poate să consacre ceea ce crede el că e mai prețios. „E plăcut, după ce ai fundamentat moralitatea acțiunilor omenești pe libertate, să o vezi confirmată de către o știință ca să spunem așa, semimaterială și care în fapte nu caută niciodată intenția"[3].

Fidel acestei convingeri, ca și economiștii liberali, Proudhon e un partizan înfocat al schimbului liber și al ideii de contract. El condamnă organizarea politică și cere o organizare industrială. În 1848 se adresează alegătorilor districtului Senei în următorii termeni: „Libertatea, iată întregul meu sistem: libertatea conștiinței, libertatea presei, libertatea muncii, libertatea comerțului, a învățămîntului, libera concurență, libertatea de a dispune de roadele muncii tale, libertate la infinit, libertate absolută, libertate pretutindeni și totdeauna."

Mai tîrziu, își dă seama că acest abuz de libertate poate să aibă inconveniente. Nemărginită, ea poate să degenereze într-o putere de dominație, într-un egoism fără margini.

---

[1] *Système des contradictions économiques*, vol. I, p. 375.

[2] *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, 8-a étude. *Conscience et liberté*.

[3] *De la Création de l'ordre dans l'Humanité*, nr. 443 și 421. Prevost, Paris, 1843.

Pragul, pe care în mod rațional nu trebuie să-l depășească această noțiune, este indicat de ideea de dreptate. Această noțiune este anterioară chiar noțiunii de libertate. Împreună, ele îndeplinesc adevăratul progres, în timp ce, despărțite, pot fi originea unor mari neajunsuri. Datoria oamenilor e de a veghea la înfăptuirea acestui acord[1]. Înfăptuirea dreptății, iată a doua sarcină principală a societății. „Știința și conștiința dreptății, iată ceea ce ne lipsește și ne omoară în mod lent și rușinos"[2].

Dar în ce constă dreptatea? El o deosebește de milă și simpatie, care n-ar fi, după părerea lui, decît înclinații vagi și sentimentale. Simpatia și mila nu ar fi decît instincte „pe care e lăudabil și util să le cultivăm, dar care prin ele înșile, departe de a naște respectul demnității în sufletul dușmanului, așa cum cere dreptatea, îl exclud cu energie."[3]

Proudhon nu o confundă nici cu utilitatea, care făcea obiectul moralei lui Bentham. Nu crede că interesul individual, identificat cu interesul colectiv, ar putea fi un stimulent capabil să trezească sentimentul dreptății. „Drept și interes sînt două lucruri tot atît de radical deosebite ca desfrînarea și căsătoria"[4].

Dacă dreptatea nu este nici simpatie, nici milă, nici utilitate, atunci ce este? Pentru Proudhon ea este expresia sentimentului de egalitate: „Dreptatea este recunoașterea în altul a unei personalități egală cu a noastră"; sau în altă parte: dreptatea este recunoașterea unei originalități egală cu a noastră în persoana altcuiva[5]. În această definiție foarte apropiată de aceea kantiană, care cere să considerăm pe aproapele nostru ca un scop și nu ca un mijloc, Proudhon reunește în același concept libertatea și dreptatea. Căci, într-adevăr, dreptatea nu este oare libertatea acordată altcuiva, respectul acordat demnității sale personale?

Izvor al libertății și al egalității, dreptatea este baza societăților. Ea face posibilă coeziunea socială. O nevoie de solidaritate e necesară dincolo de legea egoismului: *homo homini lupus*. O forță de atracție interindividuală este indispensabilă oricărui raport social. Și această forță e dreptatea: „mai puternică decît interesul, decît moravurile, și care, acționînd asupra oamenilor, îi împinge la asociere". Proudhon face din dreptate originea societăților omenești. În entuziasmul său, el declară că „dreptatea e rațiunea ultimă și rațiunea primă a universului"[1]. În orice caz, legea generală a societăților e aceea a egalității între oameni. Rezultă deci că inegalitatea, pe care o constatăm în societățile omenești este un fenomen accidental și trecător, o antinomie efemeră, care va trebui să dispară prin progresul fraternității. Dealtfel, privind desfășurarea istoriei constatăm că sentimentul de dreptate cîștigă teren de la o epocă la alta.

Istoria nu ar fi, după el „decît o știință deductivă riguroasă, și un fel de *morală logică*, pe calea progresului, către un ideal de dreptate."[3]

Cît privește adevărul acestei afirmații, putem descoperi cu ușurință progresele intervenite de la o civilizație la alta. Credințele antice, păgîne, întemeiate pe regula: „respectă-te pe tine însuți" „au dus la triumful unui egoism distrugător, care a trebuit să fie limitat, noi, prin forța exterioară a statului și a religiei."[3]

Puțin mai tîrziu, mentalitatea creștină, prin apologia umanității, a distrus în umanitate orice sentiment de demnitate.

Idealul revoluționar, care este a treia etapă din istoria ideii de dreptate, va împăca cele două extreme, completînd ideea de dreptate cu ideea de libertate. Această împăcare nu se poate realiza decît cu condiția

---

[1] *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, IX-e étude. *Progrès et Décadence.*

[2] *Ibid.*, T. I, p. 7, 8 și 12, T. III, p. 45.

[3] *Ibid.*, T. I, p. 2, 79 și 83.

[4] *Justice*, T. VI, p. 61.

[5] *Justice*, T. III, p. 227.

---

[1] *Ibid.*, T. I, p. 97.

[2] G. Pirou, *Proudhonisme et syndicalisme revolutionnaire*, p. 254.

[3] *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, T. I, p. 2, 22 și urm.

progresului dreptății și al inteligenței. „Proudhon crede în progresul dreptății prin progresul libertății și în progresul libertății prin acela al inteligenței. La început omul nu judecă bine. Se întîmplă ca gîndirea lui să meargă împotriva scopurilor naturii. La fel, instinctul l-a făcut pe om social și rațiunea a putut să pună piedici acestui instinct de socialitate încălcînd dreptatea."[1] În ciuda erorilor sale, inteligența se dezvoltă și prin asta sentimentul dreptății se perfecționează și el. Schimbarea se petrece însă în oameni, căci dreptatea în sine rămîne infailibilă[2].

Ca și utopiștii secolului al XVIII-lea, Proudhon crede în perfectibilitate și în evoluția neîntreruptă către bine. Morelly și Brissot de Warville credeau și ei în instaurarea dreptății și a egalității; și ei împăcau prin doctrinele lor contractualiste și prin doctrina dreptului natural, nevoia de libertate și nevoia de egalitate; și ei credeau că prima condiție a perfectibilității este progresul luminilor și al rațiunii. Rezultă oare de aici că Proudhon nu face decît să repete idei vechi și banale fără să adauge nimic la doctrina progresului?

O teorie păstrează întotdeauna un fond comun, independent de manierele diferite în care o concep autorii. Acest fond comun îl regăsim la Proudhon, ceea ce nu înseamnă că el nu adaugă nimic. Să privim mai de-aproape importanta lui operă *Despre dreptate în revoluție și în biserică,* care este aplicarea la istorie a filozofiei sale asupra progresului, și vom descoperi deosebirea importantă care există între felul lui de a vedea lucrurile și acela al înaintașilor.

a) Mai întîi el aplică la studiul progresului și al istoriei metoda dialectică a lui Hegel, recunoscută pînă atunci în Franța. Un Saint-Simon, un Fourier, un Pierre Leroux, concepeau istoria sub aspectul său empiric. Prezentată astfel, istoria ne apare ca o îngrămădire informă de fapte și de evenimente; ea ne apare ca ceva exterior rațiunii, ca o lume aparte în care voința joacă un foarte mic rol, lăsînd întîmplării grija de a face restul. Proudhon e primul, după Hegel, care afirmă identitatea dintre rațiune și istorie. „Istoria nu este decît un lung raționament", spune el destul de des, ca o ilustrare a gîndirii sale.

Astfel istoria este imaginea concretă a rațiunii, dialectica vie a unei necesități logice, modelul procesului rațional. În concepția sa, trecutul este un fel de silogism sortit să aducă o concluzie necesară. Rațiune și realitate sînt unul și același lucru.

Datorită acestor convingeri, Proudhon atribuia progresului valoarea unei legi generale și istoriei aceea a unei științe deductive și perfect riguroase; accidentele istorice au o singură cheie, care le explică pe toate.

Încă Marx îi reproșa mania de a căuta în orice lucru o noțiune anterioară, *apriorică,* în loc să se inspire din realitatea faptelor[1].

În afară de identitatea istoriei cu rațiunea, Proudhon desemnează un al doilea caracter al evoluției istorice, și acesta împrumutat de la Hegel; orice îmbunătățire e rezultatul unei *lupte,* a unei bătălii între tendințe contrarii, ca și în procesul mintal, în care ideile se ciocnesc între ele, și în istorie, faptele se află într-o permanentă luptă dialectică: *o teză* combătînd o *antiteză* pentru ca la urmă ambele să fuzioneze într-o *sinteză.* Atras de această metodă, Proudhon o întrebuințează peste tot;

---

[1] Turgeon, *Essai sur la conception de l'histoire et du progrès d'après Proudhon,* în Revue d'économie politique, 1915, p. 248.

[2] *De la Justice,* etc. III-e étude. *Conscience et liberté,* citat de Turgeon, *ibid.*, p. 249.

[1] Sainte-Beuve, *Proudhon, sa vie et sa correspondance,* p. 121; „Istoria propriu-zisă, deși o studiase în scopul și secțiunile limitate și orientate care îi conveneau la un moment dat, ocupa foarte puțin loc în opera acestui spirit raționalist, organizator. Logica era totul: își băgase în cap un absolut al adevărului, nesocotea eterna relativitate a celor omenești și evoluția poticnită a societăților."

Și Marx caracterizează această metodă, cînd spune: „...vinează împreună cu utopiștii o așa-zisă știință cu ajutorul căreia să se poată născoci apriori o formulă pentru rezolvarea «problemei sociale», în loc să deducă știința din cunoașterea critică a mișcării istorice, mișcare care produce ea însăși condițiile materiale ale eliberării" *(Lettre au Social-Democrat,* 1865). [În realitate citatul este extras din *Despre Proudhon (Scrisoare către I. B. Schweitzer).* Cf. Marx-Engels, *Opere,* vol. 16, p. 31, ed. cit., n. ed.]

ajunge chiar să facă apologia războiului în lucrarea sa *Războiul şi pacea*.

Consecvent cu această metodă, el e, rînd pe rînd, pentru şi contra proprietăţii, pentru şi contra liberei concurenţe etc., căci studiind teza şi antiteza el îşi dă seama de defectele şi de avantajele lor, pe care vrea să le împace într-o soluţie superioară şi cuprinzătoare.

Ideea de luptă este predominantă la Proudhon. Adesea nu se mulţumeşte să o constate, o doreşte. Astfel istoria nu ar fi decît lupta diferitelor tendinţe care se va sfîrşi cu victoria libertăţii şi a dreptăţii. „Ceea ce face creaţia posibilă nu este în ochii mei decît ceea ce face posibilă libertatea: opoziţia forţelor. Trebuie să avem o idee foarte greşită despre ordinea din lume şi din sînul vieţii universale, pentru ca să facem din ea un spectacol de operă. Eu văd peste tot forţe în luptă, nu descopăr nicăieri, nu înţeleg acea melodie a marelui *Tot*, pe care credea că o aude Pitagora."[1] În fond victoria dreptăţii este echilibrul forţelor, cu alte cuvinte a libertăţilor în luptă. Proudhon nu e monist în concepţia sa despre progres, dimpotrivă, e pluralist recunoscînd multiplicitatea forţelor, contactul, opoziţia lor, fiind în dezacord asupra acestui punct cu utopiştii progresişti din secolul al XVIII-lea, care reduceau totul la un principiu unic.

Iată metoda lui Proudhon, iată contribuţia sa la doctrina progresistă a epocii sale. Se reduce ea numai la atît? Mulţi autori vor să-i atribuie un al doilea merit: acela de a fi introdus determinismul economic în istorie.

b) E adevărat că deşi concepţia sa asupra progresului e mai ales raţionalistă, el nu neglijează totuşi punctul de vedere economic. Chiar Saint-Simon schimbase întrucîtva centrul de gravitate al evoluţiei sociale, cînd cerea ca o condiţie a progresului nu numai propagarea ideilor, ci şi abolirea proprietăţii şi a dreptului de moştenire, şi cînd însărcinase statul cu această execuţie. Inspirîndu-se de la Saint-Simon şi de la

---

[1] *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, T. III, p. 212.

şcoala economică clasică în cercul căreia trăia încă în 1838, discipol al lui Ricardo, al lui Rossi şi J. B. Say, pe care îl numea „protoparens" al sectei şi care „i-a sugerat teorema sa fundamentală asupra schimbului"[1]; al lui Adam Smith, pe care îl declară „părintele său spiritual", Proudhon introduce în discuţiile sociale punctul de vedere economic. „Trăind într-o epocă, în care capitalismul şi industrialismul luaseră un atît de mare avînt şi în care economia politică începea să fie o ştiinţă pe de altă parte în relaţii cu socialiştii care începuseră să agite problema repartiţiei capitalului, el reflectează asupra condiţiilor echilibrului social şi găseşte că ele sînt de natură economică."

De aici vine entuziasmul său pentru economia politică. Cadrul pe care economiştii clasici, îl rezervaseră economiei politice, îi pare insuficient, el vrea să-i dea o extensiune universală. „Economia politică izolată de la Adam Smith încoace, în cercul restrîns al producţiei, al circulaţiei valorilor, al creditului, al rentei, al impozitului, economia politică mai cuprinde şi organizarea atelierului şi a guvernului, legislaţia, instrucţia publică, constituirea familiei, gestiunea globului, ea este cheia istoriei, teoria ordinei, ultimul cuvînt al creatorului. Prin diversele ei aspecte, ea are contingenţe cu psihologia, cu morala, cu medicina şi arta; mai mult decît orice altă ştiinţă, ea va contribui la rezolvarea unor probleme vaste ca: ce este omul? de unde vine şi încotro se îndreaptă? ce este răul, ce este Dumnezeu?"[2]

Deşi influenţat de şcoala liberală, adept înfocat al liberului schimb şi al liberului contract, Proudhon vede limitele şi consecinţele nefaste ale unui liberalism exagerat. El reproşează liberalilor că au un cult excesiv al libertăţii, care duce în mod inevitabil la egoism. „Eu afirm în calitatea mea de cetăţean al lumii, libertatea, o vreau şi o revendic, dar nu-mi ajunge. Eu mai cer în relaţiile mele cu semenii, adevăr, mutualitate, justiție."[1] Proudhon denunță faptul că „malthusianiștii", cum îi numește el pe reprezentanții școlii clasice, nu cunosc solidaritatea socială. Ei cer o proprietate și o concurență care să fie deasupra dreptului.

---

[1] *De la Création de l'ordre dans l'Humanité*, nr. 534, p. 320.
[2] *Ibid.*

Astfel ei ajung să nege interesele colective. În fața acestor exagerări, Proudhon cere intervenția dreptății și vrea să împace liberalismul cu socialismul. În timp ce socialismul rămîne utopic (e vorba de Fourier și de Pecqeur în 1840), economia politică se reduce la o simplă rutină. Trebuie să se corecteze reciproc. Divorțul care există între experiența realistă a economiei și ideea rațională a socialismului trebuie să înceteze. „Cînd contradicțiile comunității și ale democrației, scoase în sfîrșit la lumină, se vor fi întîlnit cu utopiile lui Saint-Simon și Fourier, socialismul ridicat la înălțimea unei științe, socialismul care nu este altceva decît economia politică, va pune stăpînire pe societate și o va arunca spre destinul ei viitor cu o forță de neînvins. Acest moment nu poate întîrzia." După cum se vede, Proudhon este preocupat să readucă socialismul la realitate, să-i dea o bază pozitivă prin aplicarea studiului economic la necesitatea socială.[2]

Nici o propunere făcută de socialiști nu-i place. Pentru statul, invocat de socialiștii centraliști, are un mare dispreț. Orînduirea economică etatistă, centralizarea excesivă ar provoca, după Proudhon, o întoarcere la regimul feudal. Împotriva comuniștilor, care susțin împreună cu Cabet și saint-simoniști, intervenția statului, el pretinde că această intervenție ar distruge viața economică, ar întîrzia revoluția socială, care după el, constă, așa cum știm, în suprimarea puterii

---

[1] *Premier mémoire sur la proprieté*, I, p. 73.

[2] Proudhon disprețuiește acest socialism, care nu e „decît explozia unei lamentabile sensibilități, care a făcut socialismul atît de fad în ochii spiritelor pozitive, și care dă naștere celor mai absurde iluzii și înșeală atîția oameni în fiecare zi." *Système des contradictions économiques*, T. I., p. 69; sau „Fraternitate? Frați oricît vă place, cu condiția ca eu să fiu fratele mai mare iar voi cel mai mic; milă! eu afirm că nu există, este misticism... vorbiți-mi de *trebuie* și de *a avea*, singurul criteriu pentru mine a ceea ce este drept și a ceea ce este nedrept." *Ibid.*, I, 228.

guvernamentale. Un revoluționar, care ar cere această, ar fi în contradicție cu propriul său ideal: „Oricine face apel la putere pentru a organiza munca, a mințit, căci organizarea muncii trebuie să însemne abolirea capitalului și a puterii"[1]. Idealul economic și social constă, dimpotrivă, într-o „diminuare progresivă și sistematică a acțiunii guvernamentale, capitaliste și religioase"[2].

Asociația, nici ea nu se bucură de o mai mare simpatie din partea lui Proudhon. Ca și statul, ea nu e chemată să facă revoluția economică și socială. Împotriva ei folosește aceleași argumente: știrbirea libertății. El arată avantajele comerțului și ale schimbului, pe care le consideră ca izvoare de bogăție. Dar în asociație schimbul ca și comerțul sînt împiedicate[3]. Celor care pretind că muncitorii se unesc pentru că recunosc în asociație o unire a forțelor, li se poate răspunde că muncitorul nu o face niciodată de bună voie. Mai mult, nu rezultă de nicăieri că aceasta aduce o ușurare mai mare a muncii. „Asociația prin ea însăși nu are nici o virtute organică sau productivă, nimic în sfîrșit care, după exemplul diviziunii muncii sau al concurenței, să facă pe muncitor mai expeditiv și mai puternic, să micșoreze cheltuielile producției, să scoată o valoare mai mare din mai puțin material, sau care, după exemplul ierarhiei administrative, să ofere o aspirație de armonie și ordine."[4] Cu toate acestea, Proudhon nu neagă avantajele sporirii forțelor prin asociație. Dovadă că o recomandă muncitorilor ceva mai tîrziu în lucrarea sa *Capacitatea politică a claselor muncitoare*, ca mijloc de luptă împotriva capitalismului. Stabilește totuși o distincție între *«unirea forțelor»* și *«asociație»*.

---

[1] *Système des contradiction économique*, II, p. 311. A se vedea pentru critica statului și a autorității, *Idée générale de la Révolution*, p. 102—158.

[2] *Corresp.*, T. IV, p. 148: „Asociația e prin natura ei sterilă, chiar vătămătoare, căci e o limitare a libertății muncitorului". A se vedea, de asemenea, *Idée générale de la Révolution*, cap. *Critique de l'association*, p. 74—102.

[3] *Idée générale de la Révolution*, p. 80.

[4] *Ibid.*, p. 89.

Cea dintîi lasă pe om liber. „Adevăratele forțe economice fără să înlănțuiască omul de om, lasă producătorului deplină libertate, ușurează munca, îl pasionează, dublează produsul muncii sale, creind între oameni o solidaritate, care nu are nimic personal și care îi unește mai bine decît orice legătură afectivă și decît orice contract."[1] Asociația, dimpotrivă, stabilește un fel de promiscuitate de robie, în care fiecare depinde de toți.

„În asociație toți răspund pentru toți, cel mai mic valorează tot atît cît și cel mai mare, ultimul venit are același drept ca și cel mai vechi. Asociația nivelează toate inegalitățile. De aci solidaritatea incompetenței și a incapacității."[2] De aici vine asprimea cu care tratează fourierismul: „E cea mai mare mascaradă a secolului", ca și pe „statolatri". Știm că în locul asociației și al statului, Proudhon, inspirîndu-se din liberalismul economic, propune mutualismul său, care nu este altceva decît ideea liberului schimb, temperată de ideea de solidaritate și contract, care la el se confundă, am văzut, cu ideea de dreptate. Fondul doctrinei sale rămîne, cu toate acestea, acela al economiei clasice.

*

Iată concepția pe care și-o face Proudhon despre evoluția socială. În rezumat, ea se reduce la următoarele: în primul rînd o adîncă încredere în perfectibilitate, prin progresul rațiunii și al ideilor, convingere împrumutată de la secolul al XVIII-lea, pe care vine să se altoiască, prin intermediul ideii de luptă și de identitate a rațiunii cu istoria, o dialectică hegeliană; în al doilea rînd, o mare predilecție pentru știința economică, pe care vrea să o introducă în viața societăților. Așadar concepția sa asupra progresului și istoriei este mixtă: ideologică și economică în același timp. Punctul de vedere economic se află pe al doilea

---

[1] Citat de Turgeon, *art. cit.*

[2] *Ibid.*

plan: este subordonat celui dintîi. Într-adevăr, eforturile economice sînt întotdeauna supuse în opera sa controlului *ideii de dreptate*, pe care o consideră drept legea cea mai generală a universului. Ea inspiră echilibrul forțelor sociale, concilierea libertății și a egalității; schimbul și contractul. Totuși un mare număr de autori apropie filozofia istoriei a lui Proudhon de aceea a lui Karl Marx. În opera acestora doi scriitori ar fi un punct comun: concepția materialismului istoric[1].

E drept că există texte destul de clare în această privință. Unele vor să dovedească preponderența factorilor economici asupra celorlalți factori sociali. „Economia politică este regina și stăpîna epocii. Economia socială, o divinitate puțin cunoscută, conduce lumea."[2]

În altă parte, Proudhon vrea să facă din ea „o știință mamă, conducătoare, pentru că cuprinzînd în generalitatea lor o întreagă serie de fapte, ea este anterioară chiar acestor fapte, pe care le dirijează."[3] Entuziasmul său merge atît de departe încît o divinizează, o idealizează, ceea ce o face să nu mai fie o știință a intereselor materiale. Voind să amestece economia politică în religie, în familie, în „atelier", el o face să piardă contactul cu pămîntul și să se ridice deasupra instinctelor materiale. Cum foarte bine spune Turgeon: „A interpreta istoria printr-o economie astfel înțeleasă, înseamnă a idealiza și a spiritualiza mersul lucrurilor."[4]

Alte texte arată și mai bine influența economiei asupra istoriei. Într-un pasaj citat de Droz, găsim chiar o explicare a religiei: „Dacă religia veche, dacă sistemele cunoscute ale filozofiei, dacă vechile constituții politice, dacă rutina judicioasă, dacă vechile forme ale comunității și ale asociației, ca și acelea ale literaturii și artei, nu au fost decît expresii particulare ale stării materiale a societății, nu este oare evident că, această stare schimbîndu-se, cu alte cuvinte economia politică fiind răsturnată cu susul în jos prin schimbarea raportului între cele două mari forțe ale producției, munca și capitalul, totul se schimbă odată cu ea în societate, religia, politica, literatura și arta ?"[1] În doctrina lui Proudhon, acesta este, poate, un pasaj unic. Dar oare o doctrină nu aparține celui care o susține mai mult, care o repetă pînă la obsesie chiar dacă nu el a descoperit-o ? Or, toată opera lui Proudhon e îndreptată împotriva acestei interpretări prea generale a pasajului citat mai sus. În primul rînd *moralismul* său. În timp ce Marx consideră moralitatea ca un *epifenomen,* pentru Proudhon ea are o importanță primordială. De o severitate aproape puritană, cere fidelitate în căsnicie, prudență în dragoste și corectitudine în raporturile familiale. Chiar revoluția este pentru el o operă morală. „Revoluția, zice el, este o lume morală nouă, care tinde să înlocuiască lumea bisericii și lumea morală veche."[3] Ideea de dreptate, care stă la baza sistemului său, este o idee morală și, așa cum a remarcat foarte bine Pirou, „pentru el problema morală nu este problemă socială ; el ar spune mai degrabă că problema

---

[1] M. Bourguin, *Des rapports entre Karl Marx et Proudhon*, în *Revue d'économie politique*, 1893 și Pirou, *Proudhonisme et marxisme* în *Proudhon et notre Temps*, 1921, și Turgeon, *art. cit.*

[2] *Idée générale de la Révolution*, p. 314.

[3] *De la Création de l'ordre dans l'Humanité*, nr. 502, p. 484.

[4] Turgeon, *art. cit.*

---

[1] Articol publicat în *Le Peuple*, 1848. Citat de Droz. Iată încă un text : „În ciuda maiestății lor pompoase, funcțiunile politice joacă un rol mult mai puțin esențial decît funcțiunile economice. Înainte de a legifera, de a administra, de a construi palate, temple și de a face război, societatea muncește, navighează, schimbă, exploatează pămînturile și mările. Între funcțiunile economice și funcțiunile politice, există un raport analog celui pe care fiziologia îl indică la animale, între funcțiunile vieții organice și funcțiunile vieții relaționale ; prin aceasta din urmă se manifestă animalul în afară și își îndeplinește misiunea sa printre creaturi ; dar prin celelalte există, și tot ceea ce face în libertatea sa de acțiune nu este la drept vorbind decît o concluzie mai mult sau mai puțin rațională a puterilor sau primordiale." *(Capacité politique des classes ouvrières.)* Sau : „Orice filozofie, orice religie, este expresia metafizică sau simbolică a economiei sociale." *(Confession d'un révolutionnaire,* p. 214.)

A se vedea alte texte în Mülberger, *Proudhon, Seine, Leben und Werke,* p. 58—59, și K. Diehl, *Proudhon, sein Leben und Werken.*

[2] *Correspondance,* vol. VII, p. 370.

socială este o problemă morală"[1]. De nenumărate ori recomandă clasei muncitoare castitatea și simplicitatea sărăciei. G. Sorel, care se declară discipolul său, va spune mai tîrziu „lumea va deveni mai dreaptă pe măsură ce va deveni mai castă".

În al doilea rînd *idealismul său*. Preocuparea de a explica mișcările sociale prin economia politică este la Proudhon secundară. „Pentru Proudhon *faptele,* chiar de natură economică, nu prezintă interes decît prin ideile, pe care le relevă. Și aceste idei sînt eterne, posedînd o valoare absolută."[2] În realitate, economismul lui Proudhon nu e mai accentuat decît al școlii liberale, ai cărei reprezentanți afirmau și ei preponderența economiei politice și universalitatea ei ca știință. Dar, nici la aceștia din urmă, nici la Proudhon, nu întîlnim dorința de a extinde explicația economică la istoria umanității.

În opera lui Proudhon nu găsim cu privire la această problemă, decît cîteva păreri izolate sau cîteva aluzii vagi.

Explicațiile sale se referă la prezent și la viitor, nu la trecut. Ele nu au pretenția de a face din istorie patrimoniul economiei politice. Cînd e vorba de idei și în special de ideea de progres, atunci îl vedem dispensîndu-se de orice explicație utilitaristă. „Proudhon nu renunță niciodată să prezinte lumii un ideal, în timp ce doctrina marxistă se mulțumește să caute în desfășurarea faptelor, tendințele. Pentru el, faptul cel mai pozitiv este tributar ideii, forța cea mai activă este fiica ideii."[3]

Proudhon rămîne un idealist, pentru care procesul evoluției e dominat de rațiune și ideologie. În Germania i s-a atribuit epitetul de sentimental pentru a-l opune, în mod mai hotărît, mecanismului riguros sistematic al lui Marx.

---

[1] Pirou, *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire,* p. 241.

[2] C. Bouglé, *La méthode de Proudhon (Revue d'économie politique,* octobre, 1910).

[3] Turgeon, p. 363 ; C. Bouglé, *La Sociologie de Proudhon,* p. 22.

Unul reproşa societăţii nedreptatea, făcîndu-i mustrări fierbinţi, celălalt constata cu o răceală pur ştiinţifică fenomenul luptei de clasă.

Proudhon este un filozof al istoriei, influenţat de doctrinele progresiste, de raţionalismul hegelian, şi care face din cînd în cînd economie politică, întotdeauna pentru viitor, niciodată pentru prezent. Un raţionalist convins de ideea că societăţile evoluează în vederea realizării dreptăţii, că progresul este lent şi dominat de legi fatale, prescrise de logică. Dacă acestea sînt convingerile lui generale, atitudinea sa militantă în lupta politico-socială a epocii, va fi aceea a unui luptător blînd, a unui reformist care nu vrea să forţeze istoria, pentru că îşi dă seama că e un lucru imposibil, a unui idealist, inspirator de perspective teoretice, care vor trebui să se desfăşoare după legile progresului, este, într-un cuvînt, ceea ce numim în zilele noastre „un radical moderat".

Vom mai avea ocazia să facem aceste constatări, studiind în capitolul următor ideea de revoluţie la Proudhon, idee care reflectă poziţia lui socială.

CAP. III

IDEEA DE REVOLUŢIE ÎN OPERA LUI PROUDHON

Este Proudhon un revoluţionar, aşa cum îi plăcea lui să spună? Înainte de a răspunde la întrebare e necesar să ne înţelegem asupra sensului pe care trebuie să-l dăm noţiunii de revoluţie.

Nu vom încerca să dăm o definiţie proprie acestui fenomen social, ceea ce ar implica o demonstraţie incompatibilă cu scopurile acestei lucrări.

S-au dat tot felul de definiţii, în general opuse unele altora. Unii au luat ca punct de plecare violenţa[1]. Pentru aceştia o revoluţie este o stare psihologică de exasperare a mulţimilor, o stare care este însoţită de manifestări turbulente. E inutil să ne oprim asupra acestei concepţii căci se ştie că multe revoluţii s-au desfăşurat în mod paşnic. Alţi autori, inspirîndu-se din ştiinţele biologice, iau în considerare mai ales repeziciunea transformărilor[2].

Aceştia din urmă opun revoluţia evoluţiei: în timp ce prima se dezvoltă brusc, cea de-a doua urmează o curbă lentă. Nici această definiţie nu e bună, pentru că se cunosc revoluţii radicale, ca de exemplu revoluţia din 1789, care s-a îndeplinit pe încetul şi a fost pregătită timp de secole. Nu vom folosi nici una din aceste accepțiuni. Ceea ce ne va interesa va fi realitatea mișcării sociale. Dacă observăm în mod empiric o arenă de luptă într-o societate care se află într-o perioadă de transformare, remarcăm: întîi, o *clasă*, posedînd drepturi, considerîndu-se creditoarea societății, apoi o *tactică* pe care această clasă o desfășoară pentru a cuceri puterea politică. Rezultă din această primă observație că orice revoluție are două trăsături esențiale: o *luptă de clasă* și o *tendință de a cuceri puterea politică*. Vom studia aceste două noțiuni în opera lui Proudhon. Care este atitudinea lui față de ele, care este atitudinea lui de teoretician militant? Putem urma două căi: una ar fi aceea de a studia *faptele* lui Proudhon ca militant socialist. Dar această cale e plină de dificultăți. La Proudhon, fire complexă și instabilă, mai mult decît la oricine altcineva, faptele sînt contradictorii. Împrejurările pot constrînge adesea pe cineva să acționeze împotriva convingerilor sale. Activitatea unui om nu este întotdeauna prea conformă naturii sale; nu o reflectă. Urmînd această cale, am putea ajunge să construim un Proudhon prea puțin conform cu realitatea. O altă metodă ar fi aceea de a studia ideile teoreticianului militant, adică ideile lui Proudhon despre mișcarea socială, despre propagandă și despre lupta politică. Dar toate aceste idei se reduc la *concepția pe care și-o face despre revoluția socială*. Această metodă ne pare a avea mai multe avantaje. Ideile unui militant social asupra tacticii de urmat sînt rodul unei adînci chibzuințe. Ele au o continuitate și o unitate mult mai mare decît au faptele variate și contradictorii. Care este tactica socialistă preconizată de Proudhon? Este ea în concordanță cu spiritul general al filozofiei sale, pe care am expus-o mai sus? Cu alte cuvinte, este tactica unui progresist sau a unui revoluționar? De obicei ideile generale pe care un autor și le face despre lume și societate influențează și în multe cazuri determină direct atitudinea lui practică.

---

[1] A se vedea Taine, *Origines de la France contemporaine*, 2 vol. *La Révolution*; G. Sorel, *Réflexions sur la violence*; G. Lebon, *Psychologie de révolutions*, *La Revue française*, 1912.

[2] E. Reclus, *Evolution et révolution*; H. Spencer, *Essais sur le progrès*.

Între filozofia istoriei exprimată de Marx în doctrina materialismului istoric și *Manifestul comunist* în

care îndeamnă la lupta de clasă, există un raport ca de la parte la întreg, de la premize la concluzii. La fel, la Sorel, între concepția sa filozofică voluntaristă și apologia violenței pe care o predică el claselor muncitoare.

Citind opera lui Proudhon, întîlnim aproape la fiecare pagină epitetul de revoluționar pe care și-l atribuie, precum și încrederea sa într-o revoluție socială pe care o așteaptă și pe care o prezice, și în care toate relele își vor găsi leacul.

Ce semnificație au aceste afirmații? Există un raport între ele și concepția lui asupra progresului?

Să încercăm să răspundem la aceste întrebări analizînd ideea pe care și-o făcea despre clasele sociale și ideea tacticii de urmat pentru realizarea programului său.

Autorii care susțin că Proudhon avea o idee clară despre noțiunea de clase sociale, se referă la un pasaj din cartea sa *Capacitatea politică a claselor muncitoare*. Dar acest pasaj e o excepție în opera lui Proudhon și în contradicție cu toate celelalte lucrări ale sale. În afară de asta, tot ceea ce se poate susține după lectura acestui text este că Proudhon avea o noțiune foarte rațională și formală despre clasele sociale și că atunci cînd era vorba de a o aplica la realitatea socială, devenea confuză.

Iată pasajul despre care e vorba: „Ca să existe capacitate politică la un subiect, individ, corporație sau colectivitate, se cer trei condițiuni fundamentale: 1. Subiectul să aibă *conștiința* lui însuși, a demnității, a valorii, a locului pe care îl ocupă în societate, a rolului pe care îl îndeplinește, a funcțiilor pe care este în drept să le pretindă, a intereselor pe care le reprezintă sau le personifică; 2. Ca rezultat al acestei conștiințe a deplinătății forțelor sale, acest subiect să-și afirme *ideea*, adică să știe să se reprezinte intelectual, să traducă prin cuvinte, să explice rațional principiul său și consecințele lui, legea ființei sale, și să explice totul prin rațiune; 3. În sfîrșit, din această idee devenită profesiune de credință să poată scoate întotdeauna, după nevoie și diversitatea împrejurărilor, *concluzii practice."*[1] Aceste distincţii alcătuiesc aproape definiţia clasei. Totuşi prin forma sa logică, raţională, această definiţie e inferioară aceleia date de Marx, care a rămas modelul de definiţie a noţiunii de clasă.

Dar Marx se inspirase dintr-o realitate mai înaintată din punctul de vedere socialist al luptelor de clasă; mediul muncitoresc englez, din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Neavînd sub ochi un mediu muncitoresc atît de dezvoltat din acest punct de vedere, Proudhon dă o definiţie mai puţin bună.

Vom vedea mai tîrziu cînd va fi vorba de amănunte şi de aplicarea la realitatea socială că definiţia lui nu va mai rămîne tot atît de clară şi curată. Citatul de mai sus se află în ultima lui lucrare. În acest timp, mişcarea muncitorească se dezvoltă din ce în ce mai mult. Începuturile „Internaţionalei" se afirmă. Cartismul în Anglia şi revoluţia de la 1848 demonstrează că muncitorii aveau conştiinţa clasei lor. Pe de altă parte, născut şi crescut în sînul clasei muncitoare, parte din simpatiile sale mergeau către ea: „muncitori, lucrători, oameni din popor, inţiativa revoluţiei vă aparţine. Voi veţi împlini această sinteză sau orînduire socială care va fi capodopera creaţiei şi numai voi o puteţi împlini."[2] Uneori îl aflăm chiar predicînd muncitorilor abţinerea de la orice alianţă cu celelalte clase.[3]

Iată concepţii care pînă la un punct ar putea să ni-l arate ca pe un adept fervent al luptei de clasă.

Dar să parcurgem şi celelalte opere ale lui Proudhon: această tendinţă lipseşte cu desăvîrşire. În afară de aceasta, dacă definiţiile logice, formale ale lui Proudhon ne par clare, acest spirit raţionalist este mult mai

---

[1] *De la capacité politique des classes ouvrières,* p. 40. Mai departe el rezumă acelaşi lucru: „A avea capacitatea politică, înseamnă a avea conştiinţa de sine ca membru al unei colectivităţi, a afirma *ideea* care rezultă din ea şi a-i urmări realizarea." (p. 41).

[2] *Oeuvres complètes,* II, p. 89—90.

[3] G. Pirou, *Interprétations,* p. 155; *De la capacité politique des classes ouvrières,* p. 184.

confuz şi nehotărît atunci cînd se apucă să analizeze realitatea. Astfel ne dăm seama că definiţia lui Proudhon este un silogism gratuit, teoretic, creat după legile raţiunii şi că marele mutualist nu avea o noţiune prea clară despre clasele sociale.

În primul rînd, după cum remarcă foarte bine J. Müller, el foloseşte întotdeauna termenul de „clase muncitoare" în loc de „clasa muncitoare", ceea ce ne face să bănuim că nu-şi închipuia proletariatul ca un corp omogen, unitar, ci „ca un ansamblu de grupări diferenţiate"[1].

Întrebuinţînd pluralul vag, nu e obligat să fixeze limitele şi configuraţia clasei muncitorilor.

Aceeaşi confuzie domneşte între ceea ce numeşte el „clasă mijlocie", „în sînul căreia trăieşte şi se afirmă spiritul de libertate" şi „burghezie", care pretinde să menţină veşnic vechile raporturi între capital şi muncă[2]. Totuşi pentru Proudhon burghezia nu e întotdeauna clasa capitalistă produsă de noua evoluţie a tehnicii, a maşinismului, ea este o clasă de traficanţi şi speculanţi. Acel care a scris *Manualul speculantului de bursă,* o cunoştea destul de bine din acest punct de vedere. El condamnă burghezia pentru defectele ei prezente, dar trecătoare, pentru acea manie de a specula; nu-i recunoaşte însă un viciu organic, de constituţie, legat direct de rolul ei economic. Dacă ar renunţa la speculă, burghezia nu ar mai reprezenta o primejdie, şi contopirea ei cu clasa proletară ar fi posibilă. Pentru Proudhon conflictul e mai ales de natură morală. E un accident efemer, rezultat al relei organizări actuale. „Opoziţia dintre burghezie şi clasele muncitoreşti, decurge dintr-o neputinţă a ideologiei revoluționare, care eliberînd economia politică nu a organizat-o."[1]

---

[1] G. Pirou, *Interprétations,* p. 154; J. Müller, *L'idée de lutte de classe, Thèse* 1911, p. 73. El foloseşte uneori cuvîntul şi mai vag, „popor".

[2] G. Pirou, *ibid.,* p. 155.

Marx atribuia proletariatului ca și burgheziei limite precise, create de mașinism și de evoluția capitalistă. Proudhon, dimpotrivă, trasează granițe nesigure între aceste două clase. Granița dispare cu totul între cele două tabere, atunci cînd inventează un fel de „clasă tampon", clasa mijlocie. Această clasă ar cuprinde pe micii capitaliști, care nu pot să trăiască numai din capitalul lor, pentru că e prea mic, pe intelectuali etc.

Pentru această clasă, în care, în fond, el a crescut și s-a dezvoltat, are toată simpatia și îi încredințează rolul de viitoare reformatoare. Astfel se vede că merita epitetul de „mic burghez" pe care i-l dădea Marx.

Dar nehotărîrea lui Proudhon merge și mai departe. De multe ori îl vedem îndoindu-se de aptitudinea muncitorilor de a realiza revoluția socială. Se teme că „insuficiența ideilor și inexperiența organizatorică" ar putea face proletariatul incapabil să conducă comerțul și industria superioară și că ar fi astfel „mai prejos de propriul lui destin". În altă parte simpatiile lui și speranța merg direct către burghezie (nu către clasa mijlocie). Burghezii au fost în realitate cei mai întreprinzători și cei mai abili revoluționari. Apelul din prefața cărții sale *Ideea generală de revoluție în secolul al XIX-lea* e adresat acestei clase. Ei au făcut revoluția din 1789, dînd libertate poporului[2] și zdrobind monarhia. Tot ei vor face și revoluția socială.[3] „Revoluția va deschide brațele, salvați poporul, salvați-vă pe voi înșivă prin revoluție, așa cum făceau părinții voștri."[4]

---

[1] G. Pirou, *art. cit.*, pag. 155: „E absolut imposibil să înțelegi care e pentru el criteriul de distincție între aceste două expresii: burghezie și clasă mijlocie, și e probabil că nu a știut bine nici el." În sens contrar, Berthod, *L'Attitude sociale de Proudhon*, în *Bullettin de l'histoire de la revolution de 1848*.

[2] *Idée générale de la Révolution*, p. 235.

[3] G. Pirou, *Proudhonisme et syndic. révolutionnaire*, p. 333–336.

[4] *Idée générale de la Révolution*, p. 3.

Dar confuzia ideologiei lui Proudhon în problema luptei de clasă este și mai evidentă atunci cînd preconizează resorbirea tuturor claselor sociale într-una singură, absorbirea burgheziei și a proletariatului în clasa mijlocie. Într-adevăr, situația actuală e o criză trecătoare, datorată lipsei de armonie a situației economice actuale.

Idealul revoluției sociale ar fi să nu mai existe nici capitaliști, nici muncitori. Deosebirea actuală dintre cele două clase este un simplu accident revoluționar. Amîndouă trebuie să se contopească într-o conștiință superioară[1]. Idealul socialist este împăciuitor. El cere să dispară luptele sociale și să fie înlocuite printr-o fraternitate universală[2]. Peste tot să domnească înțelegerea contractuală. El vrea să unească orașele cu satele: să reconcilieze pe „Mariana cîmpurilor" cu „caracterul social al cetăților"[3].

Lipsa de preciziune în delimitarea claselor și propovăduirea împăcării generale: iată teoria lui Proudhon asupra claselor.

Această teorie este în perfectă concordanță cu concepția sa ideologică asupra istoriei și progresului. Din pricina convingerilor sale morale, el nu vede în opoziția dintre clase decît o nedreptate trecătoare, pe care o va vindeca ușor un viitor de dreptate, și nu ca Marx, lupta fatală între două tabere ireconciliabile, veșnic separate prin existența și chiar prin originea lor economică. Proudhon se menține în cadrul reformelor morale, limitate de o filozofie a istoriei, și în care dictează ideologia și rațiunea. Prin urmare, postulatul imoral al unei lupte nesfîrșite între grupuri separate de interese vulgare materiale, nu-și putea găsi loc în doctrina sa.

Marx, care nu ține seamă decît de lucide constatări economice, sistematic pînă la obsesie, materialist în concepţia sa asupra istoriei, este pentru separaţie, pentru lupta între grupuri, care dezbinate de interese economice deosebite, nu vor putea să se unească niciodată.

---

[1] *De la capacité politique de la classe ouvrière*, p. 51; *Mélanges*, p. 138, 159.

[2] *Mélanges*, p. 74 și 55: „Burghezia și proletariatul, la început în antagonism nu sînt decît unul și același lucru. Victoria unuia asupra celuilalt ar însemna sinuciderea amîndurora".

[3] *Capacité . . .* p. 18.

Poate mai există şi alte cauze care explică deosebirea între cele două teorii. Proudhon a aparţinut tuturor claselor : ţăran, muncitor, mic funcţionar.

Doctrina sa se resimte de multiplicitatea şi varietatea profesiunilor sale. În afară de aceasta, concentrarea capitalistă şi proletarizarea în Franţa între 1840 şi 1860 nu ofereau acelaşi aspect ca în Anglia, unde maşinismul pe care îl studiase Marx făcuse deja mari progrese. Medii sociale diferite au produs doctrine diferite.

*

Conciliant în lupta de clasă, Proudhon este reformist în ceea ce priveşte tactica de urmat pentru înfăptuirea revoluţiei. Adus înaintea justiţiei ca agitator, pentru scrierile sale, protestează susţinînd că nu a fost înţeles şi că niciodată nu a avut intenţia de a incita la revoltă. Dimpotrivă, are pentru revoltă un fel de repulsie. Nu poate suferi violenţa : „Sîntem revoluţionari dar nu bătăuşi", spunea el. Revoluţia „cu focuri de puşcă" îi repungă : „sabotajul", „vînătoarea de vulpi" sînt procedee bune pentru alţi socialişti, poate, dar nu pentru el. Pe el îl impresionează masacrele din iunie. El cere o revoluţie paşnică ; „dacă se roagă pentru o zguduire finală, face asta în speranţa că efortul popular va doborî ramurile moarte, fără a smulge din rădăcini copacul". Pentru el e mai urgent a construi decît a distruge : „societatea are mai puţină nevoie de acei ce dărîmă, decît de cei ce zidesc. Proudhon, e un legalist"[1]. Antirevoluţionismul lui merge pînă la antidemocratism. Face apel la autoritate şi o admite în cartea sa *Războiul şi pacea*. El face reproşuri

---

[1] Turgeon, *Essai sur la conception, de l'histoire et du progrès d'après Proudhon*, în *Revue d'économie politique*, 1915, p. 239.

amare lui Mazzini, lui Garibaldi, lui Kossuth, şi altor revoltaţi.

„Cel mai activ, cel mai inovator monarh a fost totodată şi cel mai bun pentru umanitate : o pot dovedi cu Carol cel Mare, Ludovic XIV, Napoleon."[1]

El vrea ca revoluţia să se facă de sus în jos, de la elită la mulţime : „de sus, revoluţia se face prin intermediul inteligenţei, iniţiativei, progresului, ideilor ; de jos, revoluţia se face prin intermediul răscoalei, al forţei, al disperării, al pietrei"[2]. Sau : „în materie de idei, opinii, convingeri, prioritatea nu au avut-o niciodată mulţimile"[3].

În sfîrşit, mediocritatea mulţimii şi a democraţiei îl enervează. „Ceea ce e mai înapoiat, mai retrograd în orice ţară, e masa, e ceea ce numiţi democraţie."[4]

Din ce motiv nu alunecă Proudhon niciodată pe panta răzvrătirii ?

După propriile sale mărturisiri, revoluţia violentă are două inconveniente : e în contradicţie chiar cu programul ei ; e contrară evoluţiei istoriei.

Revoluţia violentă e o negare a legalităţii şi a dreptului ; cu atît mai mult a libertăţii, cu alte cuvinte chiar negarea idealurilor, pe care vrea să le realizeze în societate. Din aceleaşi motive, se declară împotriva pregătirii revoluţiei, adică împotriva dreptului de *grevă* şi de *coaliţie*.

Orice coaliţie urmăreşte să desfiinţeze liberul schimb şi comerţul liber şi să le înlocuiască prin constrîngere. Astfel ea distruge singura calitate a economiei actuale : libertatea, înlocuind-o cu despotismul monopolului. Într-adevăr, dacă asocierea acaparează toate mărfurile sau toată producţia, tîrgul nu mai e liber, ci forțat. În acest caz are loc violarea garanțiilor economice[1]. În afară de acestea, asocierile ca și grevele tind la folosirea mijloacelor brutale, distrug legea și ordinea și cad în arbitrar; „odată ajunsă pe panta arbitrariului, democrația muncitorească, ca și despotismul, nu se mai poate opri"[2].

---

[1] *De la Création de l'ordre dans l'Humanité*, nr. 457—458, citat de Turgeon, p. 238.

[2] Sau în altă parte : „Poporul rămas de capul lui înseamnă imobilitatea în imensitate, înseamnă oceanul al cărui reflux ia ceea ce adusese fluxul. Poporul ştie să răstoarne, nu ştie să întemeieze", *Mélanges*, T. II, p. 81 şi *Les Confessions d'un Révolutionnaire*, p. 34.

[3] *Capacité*, p. 84.

[4] *Correspondance*, T. V, p. 58.

De aci exagerările cu caracter violent, sabotajul, baricadele și măcelurile. Ca rezultat, departe de a fi în profitul clasei muncitoare, greva aduce o agravare a situației sale, sporind ostilitatea capitaliștilor, care vor putea aduce mînă de lucru străină, vor putea închide atelierele, vor putea provoca șomaj și, în ultimă instanță, vor putea recurge la guvern, la armată și la poliție, pentru a înăbuși răscoala[3].

Paginile consacrate suprimării violenței, în cartea sa *Capacitatea politică a claselor muncitoare* ni-l prezintă sub adevăratul său aspect: acela al reformistului desăvîrșit. În fond el se arată consecvent cu teoria sa despre progres, care nu cunoaște salturi bruște, „pentru că niciodată nu există drumuri întrerupte și a voi să înfăptuiești revoluția printr-un salt, însemna să-i suprimi mijloacele."[4] Revoluția trebuie să se efectueze lent „pentru ca evoluția perpetuă a omenirii în loc să se facă prin mari sărituri, să se îndeplinească pe nesimțite și fără zgomot."[5]

Cînd pronunță cuvîntul „revoluție", Proudhon subînțelege *ameliorare*. Nu crede în eficacitatea unei schimbări regresive, oarbe: acestea nu sînt revoluții, zice el, ci *războaie civile*. „Într-adevăr cine zice revoluție, zice inevitabil progres, zice fără să vrea conservare, ceea ce înseamnă că revoluția are loc permanent în istorie și că n-au existat propriu-zis mai multe revoluții, există numai o singură și permanentă revoluție."[6] Nici un alt text din Proudhon nu dezvăluie mai clar concepția sa despre revoluție. Pentru el nu există decît o perpetuă evoluție. Dar, în acest caz, revoluția nu poate fi decît permanentă, căci totul se transformă, se mișcă, se schimbă.

Așa se prezintă concepția unui progresist, sau, dacă preferați, a unui reformist. Între revoluție și evoluție nu există nici o deosebire. Pentru amîndouă nu există în latinește decît un singur termen, „motus", adică mișcare. Dar schimbarea este lentă deoarece fiecare moment îl determină pe cel următor. Istoria și revoluția se confundă: ele sînt unul și același lucru. Iată o concepție hegeliană desăvîrșită și prin aceasta perfect proudhoniană. Evoluția istorică poate fi lentă sau rapidă, în orice caz ea prezintă o *continuitate* perfectă.

În concepțiile lui Proudhon asupra revoluției regăsim reflexul fidel al ideilor sale asupra progresului, analizate mai sus.

Astfel atitudinea lui socială, programul său de acțiune ca militant, sînt în perfectă concordanță cu ideologia sa progresistă. *Tactica socialistului Proudhon este un capitol din Proudhon filozof al progresului.* „Revoluția este numele francez al noii idei; filozofia este numele ei german; dreptatea să devină numele ei cosmopolit", zice Proudhon și prin aceasta nu se deosebește prea mult de utopiștii secolului al XVIII-lea.

Am arătat pînă acum ce relație strînsă există între atitudinea socială a lui Proudhon și a sa filozofie a progresului. Vom încerca să desprindem acum aceeași fizionomie a atitudinii lui sociale din studiul personalității și temperamentului său ca și al mișcării sociale a timpului. Dacă vom ajunge la același rezultat vom obține două dovezi în plus.

*

În ciuda îndemnurilor lui la legalitate și pace, Proudhon ținea să fie considerat un „revoluționar". Eu, în calitate de revoluționar..., noi, revoluționarii... etc., sînt formule pentru care avea, se pare, o anumită predilecție. Citind cu atenție corespondența sa, avem impresia că acest epitet îi face plăcere și că pune anumit orgoliu în folosirea lui. Dar, am văzut mai sus, că nici una din afirmaţiile sale nu îndreptăţeşte acest calificativ. Cu toate acestea Proudhon are un temperament agresiv, impulsiv, combativ. Stilul său e adesea acela al unui pamfletar, apelurile sale sînt violente.

---

[1] *Capacité*, p. 334—336.
[2] *Ibid.*, p. 343—344.
[3] *Ibid.*, p. 345.
[4] *Philosophie du Progrès*, p. 53.
[5] *Idée générale de la Révolution al XIX siècle*, p. 9. Pirou, *op. cit.*, p. 348, Müller, *op. cit.*, p. 76.
[6] *Mélanges*, T. I, p. 143.

Cum se explică aceasta? Credem că trebuie să facem o deosebire între două tipuri psihologice, între două noţiuni foarte diferite, după părerea noastră: *revoluţionarul* şi *revoltatul*.

Un revoluţionar este înainte de toate un om de acţiune, un propagandist. El coboară în mijlocul mulţimii, face propagandă, la nevoie complotează, îşi pune în primejdie viaţa şi libertatea: de exemplu Blanqui. Un revoltat, dimpotrivă, luptă mai degrabă împotriva teoriilor. Nu cunoaşte arena politică; este de obicei un izolat, acţiunea şi răzvrătirea îi repugnă. Îl putem aşeza pe Proudhon în această din urmă categorie: „Proudhon nu era un om de acţiune, a spus-o el singur către sfîrşitul vieţii. Nu era mai ales omul acţiunii organizate, considerînd că munca este, împreună cu iubirea, funcţia cea mai secretă, cea mai sfîntă a omului. Omul se întăreşte prin singurătate, el se degradează prin prostituţie. Anarhist şi solitar, obişnuit cu singurătatea, nu se simţea bine decît într-un cerc restrîns de prieteni sau rude."[1] De aceea revolta lui este revolta unui intelectual. Atît timp cît nu recurge la acţiune, lozincile lui, chiar subversive, rămîn inofensive ca toate lozincile elaborate într-un birou. „Era un revoluţionar de cameră, pe care îl înspăimînta revoluţia de stradă", ne spune un autor, care i-a citit asiduu opera[2]. Combativitatea lui se exprimă mai ales prin cuvinte. Natura sa belicoasă se hrăneşte uneori cu simple pretexte, găsind astfel un motiv pentru a-şi revărsa prea plinul. Revolta devine un fel de sport. Singur îşi recunoaşte această psihologie: „Şi eu, spune el, sînt om, şi ceea ce-mi place mai mult la om e acea dispoziţie belicoasă, care îl înalţă deasupra oricărei autorităţi, deasupra oricărei iubiri". Şi autorul acestui citat adaugă: „De aci strigătele şi provocările sale, de aci luptele sale, încăierările de om din popor, care nu ţine minie şi merge după aceea să bea prieteneşte cu duşmanul. Ele exprimă forţa lui de atlet. Şi îi plăcea să o facă simţită."[1] Dar există cazuri, în care aceste atacuri au numai scopul de a atrage atenţia, din vanitate. Nevoia de a arunca praf în ochi e datorită aceleiaşi stări de spirit. „Iată procedeul: bravada, scandalul, paradoxul exagerat, tot ceea ce poate face senzaţie şi poate aţîţa curiozitatea publicului. Trebuie să-i dai atenţie, să-i cunoşti în cele mai mici detalii debutul în viaţă, sărăcia ţinutului său de baştină; de nenumărate ori îşi povesteşte povestea vieţii, care se împleteşte de multe ori, cu expuneri doctrinare; e un autobiograf incorigibil."[2]

În alţi autori găsim acelaşi portret[3]. Limbajul său violent se datorează în parte atitudinii sale belicoase, în parte nevoii de a se face remarcat. Nu era un om cu adevărat activ, de aceea violenţa lui se cheltuia în vorbe. Proudhon mai prezintă o particularitate, care face din el un *revoltat* şi nu un *revoluţionar*. Revoluţionarul slujeşte o cauză unică spre care converg toate faptele şi gesturile lui. Atitudinea lui are în mod inevitabil o coerenţă deplină.

Actele unui revoltat sînt, dimpotrivă, disparate. El se înflăcărează pentru diverse cauze şi conduita lui e lipsită de unitate nefiind îndreptată spre un scop unic. Aşa e Proudhon. Motivele sale de indignare sînt foarte diferite şi nenumărate. Se revoltă, cînd împotriva monarhiei sau a burgheziei, cînd împotriva abuzurilor liberei concurenţe, cînd împotriva comuniştilor.

Obiectul revoltelor sale este multiplu, căci nu-şi are izvorul într-un motiv exterior obiectiv, ci în caracterul său impulsiv şi combativ. De aceea, din ana-

---

[1] E. Droz, *P. J. Proudhon*, p. 34.

[2] Turgeon, *art. cit.*, p. 239.

---

[1] E. Droz, *P. J. Proudhon, 1809—1865*, Paris.

[2] M. Bourguin: Spirit incoerent, temperamental de pamfletar nu de apostol, un izolat, un excentric, p. 182.

[3] Turgeon, *art. cit.*, p. 238: „La drept vorbind, nu e violent decît în vorbe, pentru că, mai presus de toate, Proudhon iubeşte şi cultivă îndrăzneala; îngîmfarea e defectul lui principal. Caută şi găseşte formele de efect şi fraze cu panaş. Nu-i cereţi măsură,

liza temperamentului și personalității lui Proudhon, ajungem la o concluzie identică aceleia, la care am ajuns analizînd filozofia sa generală.

Proudhon nu este un revoluționar[1]. Dacă analizăm mișcarea socială și faptele sociale din epoca sa, și nu le găsim destul de coapte pentru a inspira o tactică revoluționară și un partid socialist, atunci concluzia reformismului progresist al lui Proudhon se întemeiază pe o nouă dovadă.

---

tact, gust: pamfletarul, susținut de țăran, lovește teribil, lovește în toate părțile, se înverșunează asupra victimelor sale. E un om brutal. Și de aceea trebuie să ajungă plamfetar și mai mult decît cel mai aprig, cel mai puternic ziarist."

[1] „Sub limbajul revoluționar de mare opoziționist a oferit teorii pașnice, moderate, care nu puteau să-i sperie pe apărătorii societății." Weill, *Le Mouvement social en France*, p. 360. Sau: „Marele scriitor revoluționar și anarhist nu era în fond nici revoluționar, nici anarhist, ci un reformator pașnic și moderat". Weill, *op. cit.*, p. 42.

CAP. IV

MIȘCAREA SOCIALĂ DIN FRANȚA ÎN TIMPUL LUI PROUDHON

Numim mișcare socială evenimentele importante, de ordin social, menite să aducă schimbări în situația clasei muncitoare: legislație socială, mișcări revoluționare, companii de presă, companii electorale, organizare muncitorească etc. Această enumerare disparată poate fi ușor grupată în trei categorii de fapte: *situația muncitorilor* și starea lor materială și morală, *curentele de opinie,* manifestate de opinia publică, pentru sau împotriva acestei clase, și, în sfîrșit, *mișcarea politică,* adică *situația partidelor,* scopul și tactica lor. Din aceste trei puncte de vedere vom studia faptele sociale din vremea lui Proudhon, fapte care ar fi putut să determine o anumită atitudine socială la marele mutualist.

De la 1864 la 1874 muncitorii mutualiști și moderați s-au aflat în fruntea mișcării clasei lor. Din 1868 intervine o schimbare: în timp ce mutualismul se retrage din fața comunismului, metoda revoluționară care de cincisprezece ani părea uitată, este scoasă la lumină[1]. Anul 1868 este indicat ca termen ultim. Epoca anterioară lui 1848 și pînă în 1868 este contemporană cu doctrina lui Proudhon. Între 1846, cînd apare cartea *Contradicții economice,* prima operă importantă a lui Proudhon, și 1865, cînd apare *Capacitatea politică a*

---

[1] Weill, *op. cit.*, p. 114.

claselor muncitoare, ultima lui lucrare, putem situa afirmaţiile cele mai caracteristice ale operei sale: *Ideea generală de revoluţie*, apărută în 1851, *Confesiunile unui revoluţionar*, 1849, şi *Despre ideea de dreptate în revoluţie şi în biserică*, apărută în 1861.

Să examinăm situaţia proletariatului în cursul acestor douăzeci de ani. Revoluţia din 1848 îi găseşte pe muncitori nepregătiţi. Puterea s-a aflat un moment în mîinile reprezentanţilor acestei revoluţii, care în loc să ia măsuri practice în vederea ridicării nivelului material şi moral, formulează cele mai exagerate pretenţii ca „dreptul la muncă", „ateliere naţionale" etc. Idei pe cît de vagi pe atît de pretenţioase îi preocupă pe legislatori. Mai tîrziu, pînă s-a dizolvat comisia de la Luxembourg, proletariatul nu dobîndise nimic decît speranţe utopice. Situaţia a rămas la fel ca înainte de 1848, sub Ludovic-Filip. Revoluţia din 1848 trece ca un vis frumos care nu lasă urme.

Între tabloul situaţiei muncitorilor, zugrăvit de Villermé în 1849 cu ocazia unui concurs academic şi aspectul clasei muncitoare din timpul celei de a doua republici şi începutul celui de-al doilea imperiu, înfăţişat de Reybaud, care făcuse cercetări în aceleaşi regiuni, ameliorarea nu este prea mare. Mizeria îi ţine pe muncitori în aceeaşi stare de inconştienţă. Nici o iniţiativă mai îndrăzneaţă nu încolţeşte în mintea unor oameni strîmtoraţi. Cît despre ţărani, nici nu poate fi vorba: harnici, credincioşi imperiului, trăiesc departe de orice mişcare socială, „seamănă cu acele popoare fericite care nu au istorie"[1]. Imperiul reuşeşte să se menţină datorită bunăstării lor[2]. Totuşi marea revoluţie industrială care schimbă înfăţişarea Franţei poate fi situată în această epocă. Marile descoperiri, numeroasele lor aplicaţii facilitează dezvoltarea unor mari centre industriale în nordul Franţei, sau de lîngă Mulhouse. Datorită acestor îmbunătăţiri capitaliste, salariile cresc mult faţă de ce erau în 1848. Din diferite

---

[1] Weill, *op. cit.*, II.

[2] Ch. Andler: Prefaţa cărţii lui Thomas despre al doilea imperiu, vol. X, din *L'Histoire socialiste de Juarès*, p. IV.

statistici reiese o creştere medie a salariilor în toate profesiunile de 10—40%[1]. Villermé ne dă o medie a salariilor muncitorilor francezi în 1840: 1,50—2,50 pentru adulţi, 0,60—1,00 pentru femei şi 0,30—0,75 pentru copii. Reybaud, care face o anchetă treizeci de ani mai tîrziu, în aceleaşi regiuni, constată că salariile sînt de 3,50 pentru muncitorii buni, 1,25—1,50 pentru femei şi 0,75—1,20 pentru ucenici.[2] Dar această creştere este aparentă fiind cu mult depăşită de creşterea generală a preţurilor. Dacă salariile cresc cu 10—40%, preţurile, chiar după mărturisirea lui Corbon, cresc cu 55%. Cît despre chirii, acelaşi autor le evaluează în 1863 la 70%. Delegaţia muncitorilor care reprezenta proletariatul francez la Londra în 1862 raportează „că era cu prisosinţă dovedit faptul că preţul obiectelor de primă necesitate crescuse în ultimii zece ani cu o treime". Delegatul tipografilor preciza: „De vreo doisprezece ani, preţul chiriilor şi al alimentelor a crescut cel puţin cu 50% în timp ce salariul meu a crescut abia cu 9—10%, în total deci o scădere a nivelului de trai cu 40%."[3] Bugetele pe care delegaţii diverselor corporaţii le-au întocmit fie în 1862, fie în 1867 indică mari deficite. Un căruţaş cîştiga anual în 313 zile, 1.251 franci, adică 4,50 pe zi şi cheltuiala 1.698 de franci; fabricantul de piane 1800 în 300 de zile, adică 6 franci pe zi şi cheltuiala 1.971 etc., etc....[4]

În aceste împrejurări, mizeria era mare. La Paris între cartierele cu case salubre şi luxoase, construite în timpul lui Hausmann şi mahalalele în care familiile muncitoreşti trăiau înghesuite, cinci persoane într-o cameră, contrastul era foarte mare. Situaţia intelectuală a clasei muncitoare, lăsa şi ea mult de dorit. Mulţi dintrei ei cereau învățămînt gratuit. Duruy[1], ministru al Instrucțiunii Publice, apărător fervent al învățămîntului primar gratuit și obligatoriu, se lovește de reaua voință a guvernului, care refuză fondurile necesare acestei reforme.

---

[1] A. Thomas, *Le second Empire*; vol. X din *L'Histoire socialiste* de Jaurès, p. 176.

[2] E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières en France*, vol. II, p. 442—45. Pentru mai multe detalii asupra salariilor a se vedea tablourile autentice publicate de A. Thomas, *op. cit.*, p. 171—79, sau Weill, *op. cit.*, p. 17.

[3] A. Thomas, *ibid.*, p. 179.

[4] *Ibid.*

Nevoia de instrucție și de lumină era atît de mare în rîndurile proletariatului încît lua aspectul unei probleme sociale. Weill spune: „Astăzi sîntem obișnuiți, cînd vorbim de reforme sociale, să dăm această denumire reformelor economice; dar pînă în 1862, introducerea învățămîntului gratuit și laic pentru toți, completat cu învățămîntul profesional a fost prima și în mod constant cea mai cerută din revendicările muncitorești."[2] Muncitorii adulți erau acizi de lectură. Un editor scoate pentru ei *Panteonul muncitorilor.* Unul dintre ei vrea să scoată un ziar cu titlul *Cartea de aur a poporului,* dar administrația nu-i dă autorizație.[3]

Peste tot guvernul înăbușea veleitățile intelectuale ale clasei muncitoare. Mizeria materială și morală nu era de natură să trezească conștiința de clasă. Revoluția din 1848 nu le-a adus nici măcar dreptul de coaliție. În ciuda discreditului în care-l aruncase revoluția din 1848, companionajul, cu toate luptele dintre „devoranți" și „gavoți" și cu tot caracterul lui misticoreligios, continua să se mențină. Din puținele asociații muncitorești care existau în acea epocă, toate erau asociații de producție. Apăruseră după 1848, în urma propagandei duse de Buchez și Louis Blanc; dar suspiciunea capitaliștilor, inexperiența fondatorilor și ostilitatea guvernului își dau mîna pentru a sugruma aceste elanuri. Ziua de 2 decembrie le-a dat lovitura de grație, socotindu-le suspecte. În provincie ele erau pur

---

[1] Raportul său era motivat astfel: „În ziua în care am introdus votul universal în constituție și suveranitatea în popor, libera concurență în industrie, mașinile în atelier și problemele sociale în discuția zilnică a muncitorilor, ne-am luat obligația de a extinde prin toate mijloacele instrucțiunea și inteligența claselor laborioase." Citat de Weill, *op. cit.*, p. 84.

[2] Weill, *op. cit.*, p. 47.

[3] *Idem*, p. 85.

și simplu desființate de autorități. La Lyon generalul Castellane le obligă să lichideze în plină prosperitate.

La Saint-Etienne „Societatea populară" a fost dizolvată în 1852 într-un mod cu totul arbitrar[1]. O soartă mai bună au avut după 1852 „Camerele sindicale", organizate după modelul „Uniunii naționale" a patronilor. Tolain, prietenul și discipolul lui Proudhon, le apăra cu căldură: „Camera sindicală muncitorească ar fi în orînduirea economică și industrială, instituția-mamă a tuturor progreselor viitoare."[2]

Societățile cooperatiste începeau totuși să ia oarecare avînt. Burghezia, aliata muncitorilor în alegerile din 1863, îi ajută cît poate. Oferă societăților ajutor și credit. Dar muncitorii preferau camerele sindicale care le dădeau posibilitatea să se organizeze și să reziste mai bine ca clasă. Dar nu neglijau nici mișcarea cooperatistă. Astfel încît în 1858 aveau peste patruzeci de societăți în cartierele mărginașe ale Parisului, deși multe dintre ele nu aveau decît puțini membri și nu posedau decît un capital foarte mic.

Una din cele mai importante, întemeiată cu trudă de Davaud în 1857, număra numai 19 muncitori care contribuiau fiecare cu suma de 1 franc pe săptămînă.[3] Încetul cu încetul ele au făcut progrese astfel că în trei ani au fost în măsură să împartă ajutoare în valoare de peste 20 000 de franci. Au existat de toate felurile: cooperative de consum, de producție, de credit. Ziare destinate acestui scop, sprijineau mișcarea. *Asociația,* apărută în 1864 la Bruxelles ia repede titlul de *Cooperație.* O altă foaie, condusă de Vincard, *Mutualitatea,* pleacă de la același principiu. Proudhoniștii care vedeau în cooperație un început de mutualism, au ajutat și ei din toate puterile noua mișcare. *Curierul francez* a fost fondat de Vermorel cu această intenție.[4]

Totuși, aceste începuturi de asociere nu ajutau decît în mod tangențial, indirect, dezvoltarea conștiinței de clasă și nu puteau să dea proletariatului organizația unitară de care avea nevoie și care a fost realizată mai tîrziu prin acțiunea sindicală. Sindicatele profesionale sînt slabe la început, așa cum am văzut.

---

[1] *Ibid.*, p. 49 și Levasseur, *op. cit.*, p. 385.

[2] Citat de Weill, p. 74.

[3] E. Levasseur, *op. cit.*, 374 și Weill, 49.

[4] Weill, *op. cit.*, p. 81.

Chiar după legea din 1864 rămîn timide. Această lege permitea în principiu coaliția, pedepsind cu asprime amenințările și violența în vederea unei măriri a salariilor.[1]

Trebuie să facem aceeași constatare cu privire la greve. „Inexperiența proletarilor era mare; se proceda la încetarea lucrului cu ușurință, fără pregătire, fără un fond de rezistență, cu speranța că acest procedeu nou va duce cu siguranță la victorie; primele greve au fost de cele mai multe ori un eșec."[2] În plus, tribunalele și administrația erau înclinate spre o severitate excesivă față de ele, astfel că „uneori o simplă înțelegere cădea sub incidența legii"[3]. Astfel, în 1865, tribunalul din Saint-Etienne și apoi Curtea de Apel din Lyon, au condamnat pentru asociere ilicită muncitori sindicalizați sub cuvînt „că asocierea presupune negreșit o organizație, în timp ce coaliția nu cere decît o înțelegere întîmplătoare și momentană"[4].

Cînd muncitorii cereau permisiunea de a se asocia, răspunsul varia după capriciile administrației. Într-un oraș de provincie o cerere a fost mai întîi aprobată și apoi respinsă[5]. Socialiștii, nici ei, nu îndemnau muncitorii la grevă și la coaliție.

Am văzut că și Proudhon se declara împotriva grevei și a coaliției. Guéroult, care trecea drept un revoluționar, predica muncitorilor pacea, în ziarul său *Opinia națională*, pentru a nu compromite, zicea el, „o libertate nouă, contestată, suspectă". Patronii, pe de altă parte, trimiteau peste tot plîngeri, care ajungeau pînă la Senat, unde, în 1865, Ch. Dupin declară că mărirea salariilor la Paris, datorată legii coalițiilor, este cauza principală a depopulării satelor.[1]

Toate aceste nedreptăți nu aveau nici măcar acces la presă pentru a se face auzite de către opinia publică. *Opinia națională* publică destul de rar articole despre problema muncitorească. *Tribuna muncitoare* nu publica articole politice, militante, refuzînd să facă propagandă, pentru coaliție pentru simplul motiv că nu avea fondurile necesare cauțiunei. *Secolul* lui Léon Plée rămînea un ziar burghez, arătînd cel mult oarecare simpatie muncitorilor. La fel *Viitorul*.

În aceste condiții, clasa muncitoare care nu era încă bine delimitată de mica burghezie, alături de care luptase în 1789 și 1830, a fost chemată de proletariatul din Anglia și Belgia să fondeze internaționala muncitorilor. Ideea unei solidarități internaționale exista și înainte sub forma reuniunilor filantropice, din care a ieșit conferința de la Geneva, sau sub forma convențiilor comerciale ale capitaliștilor care căutau peste tot relații și debușeuri, sau, în fine, sub forma expozițiilor universale, ca aceea din Londra, în 1858, unde muncitorii francezi au trimis o delegație. Cu ocazia acestor expoziții, muncitorii se cunoșteau între ei, schimbau păreri, își împărtășeau greutățile și suferințele.

În 1851, patronii au încheiat o convenție comercială în vederea reducerii salariilor. În fața acestei primejdii, muncitorii își strîng rîndurile. Tolain, prietenul lui Proudhon, pune bazele primului grup parizian; pleacă apoi la Londra, ia contact cu muncitorii englezi și la mitingul din Saint-Martinshall ia parte la fondarea asociației internaționale a muncitorilor. Tolain, Fribourg și Limousin au fost numiți corespondenți pentru Franța. Ei erau cîștigați pe de altă parte, la politica mutualistă, proudhonistă. Astfel, întorși la Paris, ei trezesc suspiciunea blanquiștilor și a altor grupuri revoluționare. În ciuda tuturor acuzațiilor, aduse de aceștia, ei declară că vor să fondeze o societate de studii și „nu o nouă *cărbunerie*".

---

[1] Levasseur, *op. cit.*, p. 333.
[2] Weill, *op. cit.*, p. 7.
[3] Levasseur, *op. cit.*, p. 333.
[4] Weill, p. 72.
[5] *Ibid.*

---

[1] Weill, *op. cit.*

Recunoaştem şi de astă dată politica paşnică a proudhoniştilor. Ea a fost continuată şi la Congresul internaţionalei de la Geneva, unde blanquiştii au fost înfrînţi. Chiar Marx care nu avea în această reuniune influenţa pe care a avut-o mai tîrziu, a fost obligat să accepte programul paşnic, mutualist, organizatoric al proudhoniştilor[1].

Iată care era situaţia clasei muncitoare în timpul lui Proudhon. Lipsită de organizare şi de unitate, într-o mare mizerie materială şi morală, nu întru totul diferenţiată de mica burghezie. Această situaţie nu-i putea inspira lui Proudhon decît o atitudine reformistă, prudentă şi paşnică. De aceea el s-a declarat împotriva coaliţiei, împotriva grevei, împotriva violenţei, şi la Internaţionala de la Geneva pune pe adepţii săi să propună mutualismul.

Carbon[2], un muncitor intrat în viaţa politică, ne zugrăveşte tabloul mentalităţii clasei muncitoare a epocii. „Trebuie să deosebim printre ei o clasă inferioară, o clasă mijlocie şi o clasă superioară. Prima este inofensivă sau vicioasă sau ofensivă (criminali şi hoţi); a doua nu prea are iniţiativă şi nici exigenţe, ea numără muncitori din provincie, harnici şi sobri, flotanţi care fac economii pentru a se întoarce apoi acasă. Clasa superioară doreşte progresul sub toate formele, înţelege foarte bine aspectul general al problemelor economice şi sociale."[3] Dar această elită nu prea numeroasă şi revendicările ei rămîn timide.

Această stare de lucruri ne explică politica celui de-al doilea imperiu, politica de tutelă şi paternalism faţă de muncitori.

Ştim că Napoleon al III-lea, în lupta lui împotriva regaliştilor şi a marii burghezii, se sprijinea pe ţărani şi muncitori. Mai ales acestora din urmă le arată o mare simpatie. Un văr al împăratului, prinţul Bonaparte, prezidează un congres muncitoresc, ajutat de un prieten, Armand Lévy, care era implicat în politica cluburilor secrete. Un ziar important, *Opinia naţională*, a fost fondat graţie ajutorului dat de suverani. Poporul nu a fost ingrat.[1]

Cînd ducele d'Aumale a difuzat în ateliere o broşură împotriva împăratului, intitulată *O pagină de istorie*, muncitorii i-au răspuns printr-o altă broşură *Poporul, împăratul şi vechile partide*, în care îl apărau pe Napoleon, ridicîndu-se împotriva orleaniştilor.

Alianţa dintre imperiu şi muncitori a devenit şi mai strînsă cu ocazia expoziţiei de la Londra, unde au fost trimişi ca reprezentanţi 80 de muncitori francezi, din iniţiativa personală a lui Napoleon al III-lea. La întoarcere, ei publică nişte rapoarte care sînt poate primele manifestări ale dorinţelor clasei muncitoare.

Cum împăratul înţelegea să ducă o politică de protejare a proletariatului, asistăm la o epocă de „socialism de stat". Şi de aceea această fază din istoria socialismului este una din cele mai paşnice.

Să vedem acum care este mişcarea politică în aceeaşi epocă. Sub cel de-al doilea imperiu opoziţia este reprezentată prin republicanismul burghez. Muncitorii sînt, în cea mai mare parte, aliaţii lor. Făgăduiala libertăţilor democrate, amintirea luptelor comune din 1789 şi 1830 îi uneau.

Politica republicană burgheză a lui Emile de Girardin în 1851 începe cu o formă de rezistenţă muncitorească, printr-o ameninţare de grevă generală[2]. În 1863, cu ocazia alegerilor legislative, în scopul de a arăta imperiului lipsa lui de popularitate, burghezia face apel la proletari. Beslay, prietenul lui Proudhon cere admiterea muncitorilor în rîndurile republicanilor, conduşi de Carnot şi reuşeşte. Muncitorii votează pentru republicani. Cîţiva muncitori pun candidaturi de clasă. Aceea a lui Tolain de exemplu. Dar în general numărul voturilor obţinute

---

[1] Puech, *Le proudhonisme dans l'Internationale*, thése 1907, p. 7, 106, 113.

[2] *Le secret du peuple de Paris*, 1863.

[3] Citat de Weill, *op. cit.*, p. 45.

---

[1] A se vedea în sens contrar, Ch. Andler: Prefaţa la cartea lui A. Thomas, p. IV.

[2] A. Thomas, *Le Second empire* în *L'Histoire socialiste* de Jaurès, p. 396, Ch. Andler, *art. cit.*, IV.

de candidații proletariatului a fost foarte redus[1], astfel încît marea victorie obținută de liberali se datorește în mare parte muncitorilor. Emile de Girardin îi felicita pe aceștia din urmă pentru că nu s-au izolat[2]. În anul următor, în 1864, cînd au rămas la Paris cîteva locuri vacante, *Opinia mondială* a publicat *Manifestul celor șaizeci*, în care un grup de șaizeci de muncitori cereau candidaturi muncitorești. Alți optzeci răspund prin *Manifestul celor optzeci*. Proletarii erau, așadar, divizați și *Secolul*, care publica manifestul celor optzeci, spunea: „Castele trebuie să dispară în fața principiilor". Vedem deci că nici pe plan politic partidul socialist nu exista. Proletariatul în lupta lui fuziona cu burghezia republicană. Conștiința unei existențe proprii nu putea să fie prea clară în această clasă.

Dacă examinăm atmosfera creată de publiciști care se ocupă de proletariat, rezultatul este același. Presa urmărea în acel moment împăcarea între capital și muncă. Socialiștii dinainte de 1848 nu mai erau de temut. Într-adevăr, saint-simoniștii erau în cea mai mare parte împrăștiați, în timp ce unii dintre ei intraseră în guvernul imperial.[3] Cabet și prietenii lui erau în America, ocupați cu organizarea Icariei; fourieriștii așteptau în continuare capitalistul care să le pună la dispoziție fondurile necesare pentru a-și realiza planurile.

Ceilalți publiciști propovăduiau împăcarea între capital și muncă. „Cei mai mulți păreau că se angajaseră să sprijine opera de pacificare pentru a reacționa astfel împotriva doctrinelor periculoase de la 1848, aproape toți combăteau socialismul."[4]

Auguste Comte, printre alții, în ciuda filozofiei lui umanitare, rezerva salariaților un viitor destul de modest. Salarizarea va continua, „retribuția serviciilor prestate de muncitori va rămîne la latitudinea antreprenorilor". El cere o educație preliminară care să poată da o pregătire intelectuală muncitorilor care, „purificați de orice dispoziție anarhică, vor respecta și vor face să fie respectat clasamentul social ale cărui binefaceri le vor simți continuu". În ceea ce privește relațiile dintre patroni și muncitori el recomandă acestora din urmă „o supunere obișnuită, întotdeauna înnobilată de respect și adesea provenind din afecțiune". Cît despre revoluționari „ei trebuie să fie considerați ca principalii dușmani ai noii credințe". Le Play este tot atît de conservator. Interesat de muncitori face un studiu amănunțit despre ei: *Muncitorii europeni*.

Dar el pornește de la un principiu tradițional: bazele societății le vede în familie și în spiritul de familie. Așteaptă îmbunătățirea situației proletariatului de la clasa dominantă.

În afară de asta, toți republicanii cer respingerea utopiilor periculoase ale socialismului și fac un apel călduros la toți cei care vor să lupte pentru democrație. Ledru-Rollin îi scrie lui Kossuth pentru a-i reaminti că timpul utopiilor trecuse și că toate eforturile trebuie să fie îndreptate spre instaurarea democrației naționale.

Nici o epocă nu a fost mai pașnică decît cel de-al doilea imperiu. Astfel L. Reybaud putea spune pe drept cuvînt „că socialismul este mort și că a vorbi despre el înseamnă a ține un discurs funebru"; la fel Proudhon: „timpul revoluțiilor a trecut de mult".

---

[1] Weill, *op. cit.*, p. 67.

[2] *Ibid.*

[3] Charléty: *Histoire du Saint-Simonisme.*

[4] Weill, *op. cit.*, p. 19.

CONCLUZII

Orice sistem socialist conţine cel puţin două elemente: un program de transformări viitoare şi o tactică de urmat. În lucrarea de faţă n-am studiat decît al doilea element, adică politica practică, tactica; am studiat-o la unul din cei mai comentaţi reformatori ai secolului al XIX-lea şi am ajuns deja la concluzia că Proudhon nu era nicidecum un revoluţionar. Nu era nici măcar un om de acţiune. Dispreţuind puterea politică pe care o găsea pe cît de inutilă pe atît de primejdioasă, se menţine în afara oricărei activităţi politice. Remediul nu putea veni, după părerea lui, pe această cale. Găsea că politica e un factor negativ şi destructiv. Or idealul lui era să construiască. Voia să înceapă, ca şi Fourier, prin organizarea unor instituţii model şi aştepta, ca şi acesta, capitalistul care să-i dea fondurile necesare.

Proudhon era, cel puţin, socialist? Un socialist nu este neapărat un revoluţionar. Saint-simoniştii, ca şi Pecqueur şi Cabet, erau pentru socializarea bunurilor prin mijloace paşnice. Tactica lor se baza pe autoconvingerea claselor posedante care din propria lor iniţiativă trebuiau să renunţe la anumite privilegii. Observăm că erau departe de orice instigaţii sau invitaţie la revoluţie.

Dar, dacă un reformator nu trebuie neapărat să aibă un caracter de revoluţionar, putem să ne punem

întrebarea dacă Proudhon era? Nimic în atitudinea lui nu ni-l înfăţişează sub acest aspect.

În primul rînd ostilitatea şi dispreţul lui faţă de socialişti. Nici unul din cei contemporani cu el nu-i place.

Aproape toţi socialiştii dinainte de 1848 formau şcoli, recrutau discipoli. Fără să mai vorbim de saint-simonişti, perfect organizaţi într-un colegiu, sub direcţia lui Bazard şi Enfantin, sau de Fourier, care, fără să mai amintim de V. Considérant, reuneau un anumit număr de adepţi; chiar şi Cabet avea admiratorii lui.

Proudhon este singurul care rămîne destul de izolat. Dacă Tolain sau Fribourg îi arată o oarecare prietenie, era mai degrabă o simpatie personală, nu politică.

Dar un socialist care urmăreşte realizarea unui program trebuie nu numai să se înconjoare de adepţi ci chiar el însuşi trebuie să se supună disciplinei unui partid.

Dimpotrivă, Proudhon, departe de a-şi face prieteni, acuză şi insultă pe toată lumea şi în primul rînd pe socialişti: „Saint-Simoniştii au trecut ca o mascaradă", „sistemul lui Fourier este cea mai mare mistificare a secolului", Louis Blanc, „a otrăvit muncitorii cu formule absurde", comuniştii îl dezgustă cu totul: „Departe de mine comunişti, vederea voastră îmi este ca o miasmă şi prezenţa voastră mă dezgustă."

În sfîrşit, în altă parte, el declară: „Socialismul nu e nimic, n-a fost niciodată şi nu va fi niciodată nimic".

O altă divergenţă între Proudhon şi socialişti constă în faptul că socialiştii urmăresc o altă *repartiţie* a bunurilor. Astfel Saint-Simoniştii, Pecqueur şi alţii vor să desfiinţeze proprietatea şi să instituie ca proprietar unic statul.

Colectiviştii nu cer decît centralizarea mijloacelor de producţie. Asociaţioniştii acordă primul rol în repartiţie asociaţiei. Vedem aşadar că toţi se îngrijesc să asigure societăţii o mai bună repartiţie.

Proudhon este singurul care respinge ideea unei atari transformări. El nu cere decît o modificare a *circulaţiei*. Răul nu ar proveni dintr-o distribuţie inegală a bogățiilor, ci dintr-o proastă funcționare a schimbului. „Problema dificilă care se pune este nu de a distruge forțele economice existente, ci de a le *echilibra*. Nu e vorba de a suprima aceste adevărate forțe economice care sînt diviziunea muncii, forța colectivă, concurența, creditul, chiar proprietatea și libertatea, ci, dimpotrivă, de a le conserva, împiedicîndu-le să dăuneze. Dar socialiștii nu se gîndesc decît să le distrugă."[1]

Din punct de vedere socialist, circulația deficitară nu este singurul cusur al orînduirii sociale actuale. De asemeni, echilibrul schimbului li se pare insuficient. Progresul nu este posibil fără o repartiție mai bună.

În fine, Proudhon se mai îndepărtează de idealul socialist prin neîncrederea lui profundă față de stat, față de orice tendință de centralizare, de socializare. Am văzut cît era de convins de nevoia libertății și ce mult disprețuia pe „statolatri".

Totuși chiar un autor care nu ar împărtăși părerile socialiste despre repartiția bogățiilor, ar merita acest nume, dacă preocuparea lui constantă este ameliorarea și bunăstarea clasei muncitoare, a „celei mai numeroase clase", cum spunea Saint-Simon. Se știe cît de mult au oscilat din acest punct de vedere simpatiile lui Proudhon. În consecință, nu-i mai rămîne nimic dintr-un socialist. Dacă ar trebui să-l situăm undeva în istoria doctrinelor, ar fi mai degrabă printre reprezentanții școlii liberale, căci fondul gîndirii sale este, într-un anumit fel, ideea de schimb liber și de tranzacții comerciale libere. Totuși nu este un liberal pur pentru că înțelege să corecteze exagerările școlii. Vrea să limiteze exagerările individualismului printr-o generoasă preocupare pentru dreptatea socială. Nu combate orînduirea capitalistă, ci abuzurile ei. Mutualismul lui pare să satisfacă această dublă preocupare: libertatea este respectată, dar abuzurile ei sînt evitate prin interdependența indivizilor.

---

[1] Gide et Rist, *Histoire des doctrines: Proudhon et la révolution de 1848*, p. 346.

Așadar, cu o formulă generală, putem să-l numim pe Proudhon un *individualist dependent*, care pe lîngă asta avea oarecare simpatie pentru clasa muncitoare. Face parte din acei reformatori sociali ai secolului trecut, care ezită mereu între libertate și egalitate și pe care acest dualism îi obsedează. Ei se străduiesc să-l depășească printr-o sinteză superioară.

În ciuda tuturor afirmațiilor contrare ale socialiștilor, socialismul este, istoricește, aliatul și moștenitorul democrației burgheze. Au aceeași origine: distrugerea vechiului regim; sînt aliați în prima jumătate a secolului trecut, împotriva absolutismului politic.

Mai tîrziu sciziunea se produce, fiecare își urmează calea și datorită evoluției economice și industriale, devin dușmani de neîmpăcat. Pe vremea lui Proudhon această diferențiere încă nu se efectuase. În consecință, el ezită între aceste două tactici politice, pe care le consideră în același timp avantajoase și dezavantajoase.

Indirect însă aduce servicii socialismului. Ziarist neobosit, pamfletar remarcabil, influențează opinia publică prin criticile aduse exagerărilor școlii liberale, grăbind discreditarea în care avea să cadă mai tîrziu această școală. Prin ideea de dreptate întreține în mentalitatea muncitorilor care-l citesc speranța în timpuri mai bune și nu lasă să se stingă flacăra idealului egalitar.

În sfîrșit, prin simpatia pe care o arată clasei muncitoare într-un timp cînd aceasta era considerată ca aflîndu-se într-o stare de totală neorganizare, de incapacitate juridică și politică, el atrage atenția asupra faptului că în economia viitoare, va trebui să se țină seama de acest factor esențial, care începea să se trezească și a cărei soartă trebuia să fie mult îmbunătățită. Aceste merite, deși nu fac din el un socialist sau un revoluționar, sînt totuși remarcabile.

BIBLIOGRAFIE

I. OPERELE LUI PROUDHON

Cea mai bună ediţie este aceea a operelor complete publicată în 1867—1870 de librăria Lacroix, Verboeckhoven et Cie. Bibliografii destul de complete se găsesc în lucrările lui Droz, Pirou, Puech, K. Diehl şi Muelberger. Pentru lucrarea noastră am consultat mai ales următoarele volume:

1. *Idée générale de la Révolution au XIX^{e} siecle*, 1851.

2. *Philosophie du Progrès* (prima scrisoare).

3. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, 6 vol., 1861.

4. *La Révolution demontrée par le Coup d'Etat*, ed. Garnier, 1852.

5. *Les Confessions d'un Révolutionnaire*, 1852.

6. *De la Capacité politiques des classes ouvrières*, 1865.

7. *Mélanges*, 1861.

8. *De la Creation de l'ordre dans l'Humanite*, 1859.

9. *La Guerre et la Paix*, 1861.

10. *Correspondance*, 5. vol.

II. LUCRĂRI DESPRE IDEEA DE REVOLUŢIE LA PROUDHON ŞI DESPRE ATITUDINEA LUI SOCIALĂ

1. Bourgin, M., *Proudhon*, Bibl. socialiste, 1901.

2. Bouglé, C., *La Sociologie de Proudhon*, 1912.

3. Bernstein, E., *Proudhon*, publicat în *Die Zeit*, în ianuarie 1899.

4. Bourguin, M., *Des rapports entre Karl Marx et Proudhon*, în *Revue d'économie politique*, 1893.

5. Berthod, *L'attitude sociale de Proudhon*, în *Le Bulletin d'histoire de la Révolution de 1848*, 1909.

6. Desjardins A., *P. J. Proudhon, sa vie et ses oeuvres*, 2 vol., 1896.

7. Diehl, K., *P. J. Proudhon. Seine Lehre und sein Leben*, 3 vol., Jena, Fischer Verlag, 1888—1896.

8. Droz, E., *P. J. Proudhon*, 1809—1865.

9. Faguet, E., *Politiques et moralistes*, seria a III-a, articolul *Proudhon*.

10. Fournière, E., *Les théories socialistes au XIX-ème siecle. De Babeuf a Proudhon*, 1904.

11. Menger, E., *Du droit au produit integral du travail*, 1900 (Proudhon, p. 100).

12. Michel, H., *L'idée de l'Etat*, 1896.

13. Mülberger, A., *P. J. Proudhon. Leben und Werke*. Stuttgart, 1899.

14. Puech J. L., *Le proudhonisme dans l'association internationale des travailleurs*. Thése droit, 1907.

15. Pirou, G., *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire*. Thèse droit, 1901.

16. *Proudhon et notre temps, Proudhonisme et marxisme, Les interpretations récentes de la pensse de Proudhon* în *La Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, 1912.

17. Pareto, *Systèmes socialistes*, 2 vol., Giard et Briere.

18. Rapport, Ch., *P. J. Proudhon et le socialisme scientifique 1809—1909*. Ed. du socialisme. De comparat cu K. Marx, *Misère de la philosophie*.

19. Rambaud, J., *Histoire des doctrines économiques*, p. 620.

20. Rist et Gide, *Histoire des doctrines économiques*, cap. *Proudhon*, ed. 1921.

21. Sorel, G., *Essais sur la philosophie de Proudhon* în *La Revue philosophique*, 1892, t. 33—34, p. 622.

22. Turgeon, *Essai sur la conception de l'histoire et du progres d'apres Proudhon* în *La Revue d'économie politique*, 1915, p. 337.

III. VIAŢA ŞI TEMPERAMENTUL LUI PROUDHON ÎN LEGĂTURA CU ATITUDINEA LUI SOCIALĂ

1. Diehl, K., *Proudhon* (citat mai sus).

2. Faguet, E., *Proudhon* în *Politiques et moralistes*, seria III.

3. Droz, E., *Proudhon.*

4. Sainte-Beuve, Ch. A., *P. J. Proudhon, sa vie et sa correspondance*, Paris, 1873.

IV. ISTORIA EVENIMENTELOR ŞI MIŞCĂRII SOCIALE DIN TIMPUL LUI PROUDHON

1. Fournière, E.; *Le règne de Louis—Philippe* în *L'Histoire socialiste* de Jaurès.

2. Grün, K., *Die soziale Bewegung in Belgien und Frankreich*, Darmstadt, 1845.

3. Levasseur, E., *Histoire des classes ouvrières en France de 1789 à 1870*, 2 vol.

4. Marx, K., *Les luttes des classes en France.*

5. Renard, G., *La république de 1848* în *L'Histoire socialiste* de Jaurès.

6. Seignobos, *Histoire politique du XIX-ème siecle.*

7. Stein, L. von, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, 3 vol., Leipzig, 1858.

8. Sombart, W., *Sozialismus und soziale Bewegung*, ed. 1920, în întregime revăzută şi adăugită.

9. Thomas, A., *Le second Empire* în *L'Histoire socialiste* de Jaurès.

10. Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, 1841.

11. Weill, G., *Histoire du mouvement social en France, 1852—1902*, Paris, 1904.

12. Tougan-Baranowski, *L'évolution historique du socialisme*, 1912.

IDEEA DE REVOLUŢIE ÎN DOCTRINELE SOCIALISTE

(traducere de Georgeta Horodincă)

Maestrului meu
C. BOUGLÉ
Profesor la Sorbona

**Omagiu de vie recunoştinţă
şi de profund respect.**

Domnilor G. Ibrăileanu, profesor la Universitatea din Iaşi (România), şi C. Rădulescu-Motru, profesor la Universitatea din Bucureşti (România)

În semn de profund respect.

PREFAȚĂ

Nicicînd ideea de revoluție n-a fost mai vie în conștiința oamenilor ca în zilele noastre. Pentru a încerca să înțelegem transformările sociale ai căror martori derutați sîntem, pentru a încerca să le prevedem pe cele care vor urma, speriindu-i pe unii, încîntîndu-i pe alții, nu încetăm să folosim acest cuvînt magic. Un mare orator de război spunea mereu în discursurile sale: „Războiul care însîngerează lumea nu este numai un război, este o revoluție". O revistă mondenă pune astăzi într-o serie de articole întrebarea tulburătoare: „Vom avea o revoluție?"

Pentru a determina sensul sau sensurile acestui cuvînt care trezește atîtea ecouri și deșteaptă atîtea emoții diferite, nu este inutil să rezumăm istoria lui. Este nimerit să-i evocăm pe cei ce au voit în același timp să pregătească faptul și să precizeze noțiunea: gînditorii socialiști ai secolului care tocmai s-a încheiat. Pentru a ne ajuta la precizarea ideilor noastre, nu există martori mai potriviți ca ei: a face să reînvie gîndirea lor este, poate, unul din mijloacele cele mai sigure de a stimula vitalitatea gîndirii moderne, puțin mirată și cam derutată de măreția evenimentelor la care asistă.

Trebuie să fim recunoscători d-lui Ralea pentru vasta cercetare pe care a întreprins-o și dus-o la bun sfîrșit pentru a ne ușura această reînviere. Mulțumită analizelor critice pe care le-a acumulat ne este permis să întreținem într-un fel o conversație cu mari oameni ca Saint-Simon sau Proudhon, ca Marx sau Jaurès: bucurie intelectuală din care putem de asemeni trage inestimabile foloase.

Unul din rezultatele importante pe care d. Ralea le obţine din confruntările încercate este acela că noţiunea de revoluţie este cel mai adesea înţeleasă într-un sens îngust. Nu se arată, nu se ia în considerare decît un aspect al transformării visate, unii insistînd asupra clasei care trebuie să opereze schimbarea, alţii asupra ideii pe care ea ar trebui să o realizeze, alţii, în sfîrşit, asupra mijloacelor mai mult sau mai puţin violente ce ar trebui să fie folosite. În realitate, nu există revoluţie neîndoielnică decît dacă aceste trei forţe intră în acţiune: orice revoluţie este tricefală. Ea are nevoie, pe de o parte, de un grup care să o înfăptuiască, o clasă care să facă din ea proprietatea ei; pe de altă parte, o tactică permiţînd acestei clase să pună mîna pe putere; un ideal, în fine, dînd naştere unui program de reorganizare pe care revoluţia se va strădui să-l aplice.

Astfel ajunge d. Ralea la această definiţie sintetizatoare: „Revoluţia este cucerirea puterii publice de către o clasă care nu a mai exercitat-o niciodată înainte, cu scopul de a impune întregului grup o nouă tablă de valori".

Se vede că trei elemente se unesc aici: „corp social", un „program de valori", un „transfer de putere".

S-ar putea discuta asupra acestei sinteze şi arăta că un anume element din componenţa ei deţine un rol mai important decît altele. Partidele care se războiesc astăzi nu vor pierde ocazia de a încerca să atragă de partea lor sau să corecteze după preferinţele lor definiţia propusă.

Dar un punct asupra căruia toţi vor trebui să fie de acord, este acela de a mulţumi domnului Ralea pentru cantitatea de informaţii, pe care o pune la îndemîna tuturor.

Cercetarea este a unui om care a călătorit mult în trecut ca şi în prezent şi care cunoaşte bine mai multe culturi.

M. Ralea a vizitat universităţile germane; este la curent, aşa cum se va vedea, cu „literatura" lor. Puţine lucruri i-au scăpat din atîtea discuţii purtate de revizionişti şi ortodocşi asupra interpretării marxismului. Trebuie felicitat pentru asta. Trebuie să ne bucurăm de informaţiile pe care ni le pune în faţă. După 1871, Germania părea să fi luat hotărîrea de a dispreţui, de a ignora sociologia noastră. Trebuie să ne ferim, după 1918, să comitem o greşeală asemănătoare. Trebuie să ne felicităm de orice lucrare care ne ţine la curent cu cercetările şi teoriile de peste Rin.

Pe deasupra, dacă M. Ralea cunoaşte Germania, este de la sine înţeles că Franţa îi este şi mai cunoscută. Abia întors din război, el şi-a instalat postul de cercetare pe muntele Sainte-Geneviève — şi nu poţi decît să fii uimit de abundenţa materialelor pe care a reuşit să le adune şi să le ordoneze în numai cîţiva ani. Se va observa în special că a ştiut foarte bine să scoată la lumină filoanele de idei, atît de bogate, care sînt ascunse în literatura noastră socială din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Există aici comori din care se poate scoate încă mult.

Lui Fichte, lui Schelling, lui Hegel, ne este îngăduit să le opunem un Saint-Simon, un Fourier, un Proudhon. Maniera autodidacţilor francezi este, desigur, foarte diferită de aceea a profesorilor germani. Dar gîndirea lor nu este mai puţin adîncă. Şi cînd faci inventarul ei, eşti fermecat de cantitatea noţiunilor, asupra cărora şi azi încă este folositor să meditezi, şi pe care ei ni le-au pus la îndemînă.

Ne face plăcere că lucrarea unui cercetător străin reînnoieşte pentru noi această demonstraţie... Dar M. Ralea este pentru noi un străin? Oricine cunoaşte afinităţile care există între cultura sa proprie — cultura română — şi cultura franceză nu va fi mirat nici de uşurinţa cu care el stăpîneşte limba noastră, nici de simpatia cu care îi citeşte pe gînditorii noştri.

C. BOUGLÉ

INTRODUCERE

DEFINIŢIA REVOLUŢIEI

Nu e revoluţionar cine vrea
Jean Jaurès

Orice sistem socialist cuprinde în general trei elemente: o critică a societăţii actuale, un plan de organizare viitoare şi o tactică de aplicat în vederea cuceririi puterii politice. Această tactică poate să cuprindă şi ea o serie întreagă de modalităţi. Ideea de revoluţie e numai unul din multiplele feluri de a realiza idealul socialist. În adevăr, de la propaganda pentru pace şi înfrăţirea claselor a utopiştilor, la „garantismul social" al unui Considérant şi de la acesta la mişcările violente de cucerire a puterii politice de către blanquişti, tactica socialistă poate lua forme multiple şi aspecte diverse. Pe noi nu ne va interesa decît unul din aceste aspecte, anume acela care se referă la noţiunea de revoluţie. Istoria acestei idei, cu vicisitudinile şi transformările ei, de-a lungul tuturor sistemelor care au îmbrăţişat-o, va face obiectul acestui studiu.

Din capul locului trebuie stabilită o definiţie a ideii de revoluţie, dincolo de varietatea aspectelor pe care le-a luat ea de la un autor la altul. Numai după ce vom stabili cu exactitate această definiţie, istoria îşi va putea exercita comparaţiile, îşi va putea scoate în evidenţă analogiile, îşi va putea discerne influenţele şi consecinţele. Necesitatea unui asemenea travaliu prealabil apărîndu-ne ca incontestabilă vom încerca mai întîi să precizăm ce trebuie să se înţeleagă prin „revoluţie".

I

Ideea de revoluţie se bucură de o glorie neobişnuită. În ochii marelui public, în discursurile politicienilor, în cărţile de istorie şi de economie politică se întîmplă să capete sensuri variate şi contradictorii. În accepţia populară a simţului comun acest termen nu poate fi despărţit de ideea de baricade, încăierări, lupte de stradă. Această concepţie îi atribuia întotdeauna un element de clandestinitate sau de violenţă. De la acelaşi principiu pleacă şi definiţia pe care o găsim în dicţionarul ştiinţelor politice: „revoluţia este intervenţia forţei în afara legii".[1]

Etimologia cuvîntului revoluţie nu e mai puţin capricioasă. Latinii o numeau „seditio"; cît priveşte cuvîntul „revolutio", acesta însemna pe timpul lui Cicero mişcare circulară ca şi „conversio". În nici un caz nu-l găsim întrebuinţat în acel timp în sensul politic al lui „seditio" ori „motus"[2].

Dar dacă în accepţia populară cît şi în cea etimologică termenul nu se bucură de o preciziune prea mare, în literatura politică anarhia e şi mai mare. Pentru unii, revoluţie înseamnă o formă morbidă a psihologiei mulţimii; pentru alţii, care se inspiră din biologie, această noţiune e un fel de „mutaţie" organică; pentru socialişti, un panaceu universal, menit să umple lacunele societăţii prezente.

Cu toată diversitatea în care accepţiuni diferite ale termenului se amestecă şi se încurcă, se pot totuşi clasa aceste definiţii în trei mari grupuri. Să le amintim pe scurt.

a) În *Originile Franţei contemporane*, Taine se exprimă astfel despre revoluţia franceză: „pentru prima dată în istorie vor fi văzute fiare înnebunite lucrînd pe scară mare şi îndelung sub conducerea proştilor

---

[1] Ch. Rémusat, cuvîntul *„Révolution"* în *Le Dictionnaire des sciences politiques* de M. Bloch, tome II.

[2] Darmesteter, cuvîntul: *„Révolution"* în *Le Dictionnaire de la langue française* şi Martino Giardina, *Sur l'emploi du mot révolution dans les sciences politiques*, Geneva, 1908, p. 7.

care au înnebunit".[1] În timpul lui Taine, nu trebuie să uităm, ştiinţele psihologice luaseră un avînt remarcabil. Manifestările psihologice ale mulţimilor pe de o parte, psihologia individuală a agitatorului pe de alta, explicau faptele istorice. De o parte psihologia mulţimilor, cu caracteristicile ei: ilogism, pasiune şi nivel intelectual coborît; de cealaltă parte, mentalitatea agitatorului pe jumătate escroc, pe jumătate vizionar, „pe jumătate înşelător, pe jumătate înşelat". Iată ceea ce putea explica multe din secretele istoriei. Se ştie cum zugrăvea Taine portretul iacobinului, acest raţionalist dur şi uscat, sedus de un spirit de sistem, mai mult logic decît uman, care făcea ce voia din aluatul maleabil al sufletului popular. În această privinţă, Taine a făcut şcoală. Gustave le Bon nu se deosebeşte de el decît prin insistenţa asupra laturii mistice din psihologia iacobinului. Psihologiei intelectualiste a lui Taine îi substituie o psihologie mai sentimentală. Dar este de reţinut că tot psihologia mulţimilor explică fenomenul. „Poporul acceptă în general o revoluţie fără să ştie pentru ce, şi, cînd din întîmplare, ajunge să înţeleagă sensul ei, revoluţia e terminată de mult." „Poporul face o revoluţie fiindcă e împins s-o facă, dar neînţelegînd mare lucru din ideile conducătorilor, el le interpretează în felul său şi acest fel nu e deloc acela al adevăraţilor autori ai mişcării", sau: „Revoluţia este un caz al psihologiei mulţimilor"[2].

Concepţiile lui Lombroso, Bauer sau Sighele se apropie în mod vizibil de metoda lui Taine.[3] După aceşti autori, societăţile ar cunoaşte faze de dezvoltare morbidă. Cauze diferite, ca o recoltă proastă, impozite excesive, abuzuri ale unei clase dominante, pot duce la exasperare conştiinţa populară. În asemenea împrejurări, personaje ambiţioase sau numai dezechilibrate reuşesc să capete asupra maselor un mare ascendent care poate duce pînă la o tentativă de cucerire a forței guvernamentale prin violență. Atunci popoarele intră într-o perioadă în care febra, iluzia, crima (crima revoluționară care este poate o formă a eroismului), teroarea, fanatismul devin mobilul tuturor actelor și în același timp scuza lor.

---

[1] H. Taine, *La Révolution*, vol. I, p. 456. Aceeaşi concepţie p. 309, 372, 514.

[2] Gustav le Bon, *Psychologie des revolutions*, p. 15, 34, 55.

[3] Lombroso, *Le crime politique et la psycologie du révolutionnaire*, p. 10; Bauer, *Essai sur les révolutions*, p. 10 şi Sighele, *La foule criminelle*.

Dar încetul cu încetul, realitatea își ia revanșa. Neputința conducătorilor improvizați e demascată. Miturile se destramă; mizeria materială și decăderea morală ajung de nesuportat. Atunci, Restaurația intră în analele istoriei și odată cu ea pacea și liniștea, pentru o bucată mai lungă sau mai scurtă de vreme. Așadar, revoluțiile ar fi stări patologice ale societății, maladii inerente oricărui organism.

Se poate vedea ușor că explicațiile cuprinse în acest grup de definițiuni sînt inacceptabile. În primul rînd e surprinzător să vezi că marile curente de idei și sentimente, care transformă societățile și care determină progresul, sînt reduse de acești autori la niște halucinații trecătoare, la cîteva accese nevrotice. Te întrebi atunci prin ce miracol au acceptat oamenii schimbări importante în instituțiile lor juridice, economice, ori morale, schimbări rezultate dintr-un program elaborat în cîteva clipe de febrilitate și inconștiență. Că intenția utilitară este adeseori absentă în momentele de evoluție socială, putem să admitem. Că omenirea se poate transforma în mod spontan, fără un calcul conștient asupra valorii randamentului practic obținut, se poate de asemeni admite. Dar că schimbarea ar fi rezultatul unei visări sterile, apărute într-un moment de criză, iată ce ni se pare greu de conceput. Libertatea politică și constituțională, lăsate moștenire secolului al XIX-lea de Marea Revoluție, nu poate fi reflexul unui acces de demență. Altfel, prima experiență contrară, prima constatare empirică a inutilității unui asemenea program, ar fi fost de-ajuns pentru a-l înlocui cu un altul. Cum să ne explicăm faptul că societățile persistă să-l mențină chiar după ce criza a trecut? A explica în felul acesta procesul de evoluție al popoarelor, e ca și cum în biologie s-ar încerca să se probeze că maladia e o trăsătură biologică utilă conservării, ori că dezadaptarea nervoasă, mentală, e un element profitabil dezvoltării speței. Dar o asemenea explicație păcătuiește mai ales prin concepția sa asupra fenomenelor sociologice. Ea pleacă de la psihologia mulțimilor. Dar o societate nu poate fi considerată o adunătură pulverizată de mulțimi juxtapuse. Ea nu se poate reduce la o colecție de elemente amorfe, căci mulțimea e tocmai adunarea cioburilor risipite care n-au putut să se încorporeze instituțiilor organizate. Cît despre societate, aceea adevărată, ea reprezintă mai ales instituțiile și tradițiile organizate și prin aceasta dobîndește o structură determinată.

Definiția pe care o analizăm se bazează pe o concepție atomistă care pulverizează instituțiile, reducîndu-le la raporturi de la individ la individ, adică la mulțimi dezorganizate, fără nici un ideal, fără nici o normă coercitivă. Acest mod de a nesocoti rolul instituțiilor este cu atît mai nejustificat cu cît în timp de revoluție le vedem impunîndu-se individului ca o regulă obiectivă; putem spune chiar că e singura capabilă să asigure continuarea vieții sociale. Cu toată setea ei de distrugere, revoluția franceză păstrează, după mărturia istoricilor, mult din vechiul regim. Ea păstrează nu numai obiectele ci și persoanele. Funcționarii, magistrații, inspectorii financiari și perceptorii sînt menținuți. Ei se resemnează dealtfel să servească cu ușurință noul regim. G. Sorel[1] atribuie multe din sentințele arbitrare și teroriste ale revoluției moravurilor juridice de care erau impregnați funcționarii Convenției care nu erau alții decît cei ai vechiului regim abolit.

Dealtfel chiar în cazurile, foarte rare, în care instituțiile unei societăți încep să se dezorganizeze, această dezorganizare nu ajunge niciodată pînă la sfîrșit. Ea este oprită de către o instituție nouă și excepțională, prezentînd o mare putere de coeziune: instituția *dictaturii*. Dictatura este un fel de instituție în același timp provizorie și hipertrofiată, un corectiv conservator al anarhiei. Cînd celelalte instituții încep să se prăbușească, aceasta vine și menține, de bine de rău, unitatea socială. De aceea chiar cînd se vorbește de „crize morbide" nu se poate ignora *aspectul instituțional* economic, juridic și politic al unei societăți. Prin explicația pe care o dă pretinselor crize de creștere din evoluția socială, concepția atomistă desființează chiar societatea.

---

[1] G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 125.

Aceeași observație se poate face și în privința exagerărilor pe care această metodă le aduce în studiul rolului jucat de personajul numit *agitator*. Nu se poate admite că acești „agitatori" au apărut în sînul societății în mod providențial, ca „eroii" lui Carlyle sau ca „supraoamenii" lui Nietzsche. Dimpotrivă, ei primesc mai mult de la mediul în care se mișcă decît îi aduc. De aceea nu poate fi vorba de a li se atribui acestora un program artificial, extrasocial, fabricat într-un cabinet de lucru, fruct al meditațiilor teoretice și, după aceea, insuflat cu bună știință spiritului maselor.

În fine, ultimul element invocat în sprijinul acestei explicațiuni, anume violența, nu e decît un fenomen cu totul secundar și puțin caracteristic al mișcărilor revoluționare. De multe ori absent cu desăvîrșire. Multe revoluții s-au înfăptuit fără regimul teroarei. K. Marx, vorbind de revoluțiile proletare din secolul al XIX-lea, (în special de ultima comună), pretinde că revoluțiile populare sînt aproape întotdeauna pașnice și că teroarea ar fi mai degrabă o caracteristică a contrarevoluțiilor, „Konterrevolutionen", a mișcărilor provocate de o clasă dominantă. Astfel, în 1789, actul cu adevărat revoluționar, acela al constituirii deputaților din „tiers Etat" în adunare națională, n-a fost însoțit de nici o violență. Violența a venit în urmă și datorită altor factori. La fel, revoluția junilor turci, care a adus pentru prima oară regimul constituțional în Turcia, s-a efectuat în cea mai deplină liniște. În această ordine de idei, s-a putut spune „că un guvern nu este niciodată răsturnat, el se sinucide". În schimb, un regulament elaborat de autoritatea oficială și care era prea lipsit de importanță generală ca să constituie o mișcare revoluționară, a fost primit cu proteste de o violență exasperată și mișcări de stradă. Între 1774—75 s-au văzut multe mișcări de revoltă împotriva unui impozit mai ridicat sau a scumpirii pîinii. A. Loria[1] menționează una în 1767, la Neapole, în urma introducerii unui impozit pe smochine, alta în Olanda împotriva unui impozit asupra peștelui, o a treia în Anglia împotriva impozitului pe capitație. Cu prilejul introducerii unor mașini noi, muncitorii au devastat de nenumărate ori fabricile. Și totuși în nici unul din aceste cazuri nu era vorba de o revoluție propriu-zisă.

Pe măsură ce înaintăm în secolul al XIX-lea se poate vorbi din ce în ce mai puțin de violență. Marea revoluție franceză adusese o mulțime de motive de „Milderung der Sitten" cum zice Kautsky[2]. Ea dezrobise mai întîi vechii iobagi legați de pămînt, creînd în locul lor o clasă de țărani liberi. Tot ea înlocuise proletariatul vagabond, așa-numitul „Lumpenproletariat", cu un proletariat mai stabil și din ce în ce mai organizat. Ideea organizării politice și profesionale nu încetează să cîștige teren îndepărtîndu-l de procedeele violente, inutile unei clase care posedă, dealtminteri, o forță morală și o conștiință intelectuală a revendicărilor sale. Războiul civil al vechiului „Lumpenproletariat" nu poate decît să inspire repulsie acestui nou proletariat. „De fapt, de cînd mișcarea socialistă, a început să fie dominată de marxism, acesta a crezut de datoria lui, pînă la războiul mondial, să îndepărteze din rîndurile sale violența."[3] Aspectul terorist al revoluțiilor recente, rusă, germană, ungară sau austriacă, se datorește, după Kautsky, mentalității sîngeroase, lăsate moștenire de către război. Cei ce s-au adăpat, pe front, la ororile luptei le-au transpus după aceea în luptele civile care au urmat războiului. Astfel, violența, ca și explicațiile care s-au inspirat din ea, rămîn *în afara* revoluției.

---

[1] A. Loria, *Problèmes sociaux contemporains*, cap. „Révolution"; a se vedea de asemeni în privința subiectului A. Vierkandt, *Zur Theorie der Revolution* în *Schmollers Jahrbuch* vol. 2, p. 1922.

[2] K. Kautsky, *Terrorismus und Kommunismus, Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution*, p. 97.

[3] Vezi în sens contrar: L. Trotsky, *Terrorisme et communisme (Anti-Kautsky)*, Bibliothèque communiste, Paris, 1920, p. 62.

b) Un al doilea grup de definiții pleacă de la o analogie luată din științele biologice. Noțiunii de *revoluție* i se opune aici ideea de *evoluție*.

Știm de la Spencer și Darwin că teoria catastrofelor în evoluția naturii găsește din ce în ce mai puțini adepți. Se presupune că procesul evoluției se desfășoară prin mișcări lente, prin acumularea unor factori neînsemnați, care puțin cîte puțin schimbă în mod imperceptibil, aspectul lucrurilor.

Dar cum, recent, un naturalist contemporan, Hugo de Vries, a încercat să demonstreze prin celebra lui teorie a mutațiilor că evoluția organismelor se poate petrece de multe ori brusc, cu o continuitate mult mai slabă, vechea dogmă „natura non facit saltus" a primit o puternică lovitură.

Pe această bază biologică s-a putut altoi foarte ușor o teorie a revoluției. Într-adevăr, ce altceva ar fi revoluția dacă nu o formă specifică de mutație? Astfel, caracteristic unei mișcări revoluționare ar fi *viteza* mai mare sau mai mică, *timpul* mai lung sau mai scurt în care s-ar efectua procesul transformării. Dacă transformarea este rapidă și neașteptată, atunci am avea de a face cu o *revoluție*. Dacă, dimpotrivă, mișcarea este lentă, atunci este vorba de o *reformă*.

Nemulțumirea generală este rezultatul acumulării unei mari mulțimi de nemulțumiri mici. Zi cu zi ea crește și vine momentul cînd tot ce s-a acumulat pe încetul se declanșează, cu efecte neașteptate și puternice.

Astfel, pentru Elisée Reclus[1], de pildă, lucrurile sînt foarte simple. Societățile repetă legea organismelor: cînd o evoluție este oprită în mersul ei firesc, revoluția vine să o continue.

După cum se vede, acest gen de explicații este dominat de noțiunea *timpului*, a *vitezei* transformării.

---

[1] E. Reclus, *Evolution et Révolution*, Stock. Paris; în același sens: E. Ferri, *Socialisme et Science positive* și *Die revolutionäre Methode*, Leipzig, 1907.

Iată criteriul distinctiv între revoluție și contrariul său, evoluția.

Ar fi de prisos, în această ordine de idei, să amintim că dintre toate științele, sociologia a avut, poate, cel mai mult de suferit de pe urma metaforelor luate din științele naturii. Toată lumea știe cît de mult a fost ținută pe loc dezvoltarea sociologiei de către teoria „organicistă". Acest fel de transpuneri oferă comodității și lenei cercetătorului, metafore care îl scutesc de o cercetare a faptelor sau ideilor. Și inconvenientele cresc cînd termenul comparației, el însuși, este contestat chiar în sînul științei care-l împrumută. Și e, poate, tocmai cazul aici. Numeroși biologi explică mutația printr-o acumulare lentă de factori infinitezimali, care sfîrșesc prin a produce un efect neașteptat. Deosebirea dintre evoluție și revoluție pare să dispară chiar în interiorul biologiei. A fortiori, trebuie să fim foarte circumspecți în privința introducerii ei în științele sociale.

În realitate, cuvîntul evoluție are o semnificație diferită, după cum este întrebuințat în biologie sau în sociologie. După cum remarcă foarte bine G. Richard, pe cînd în biologie evoluția e mai mult *morfologică*, în științele sociale, ea e mai mult *funcțională*[1], și această deosebire nu trebuie să ne mire prea mult, deoarece *cauzalitatea* în întregimea ei acționează cu totul diferit în cele două domenii.*

Dar ceea ce trebuie să ne rețină atenția este criteriul: *timp, viteză*. Ori acesta nu explică prea mult natura revoluțiilor. Căci ceea ce are importanță, nu e atît viteza transformării, cît gradul de noutate pe care-l aduc. Caracteristic pentru o revoluție nu este faptul că aceea ce a fost ieri nu mai e astăzi, ci mai degrabă faptul că aceea ce este astăzi este cît mai *deosebit* posibil de ceea ce era ieri. Esențial e să ne dăm seama de gradul de noutate *calitativă* survenită în organizarea grupului, și nu de faptul dacă această nouă structură s-a născut mai repede ori mai lent. Astfel se poate tot atît de bine vorbi despre o „evoluție revoluționară" cît și despre o „revoluție evoluționistă", în asemenea măsură factorul timp se situează în afara problemei. A fost uneori nevoie de secole ca să pregătească o revoluție. Nu se poate spune că faza de elaborare a revoluției franceze e cuprinsă numai între anii 1789—1800. Tot secolul al XVIII-lea a contribuit la modificarea relațiilor juridice și economice, prin filozofia care l-a animat. Ca să nu cităm decît un exemplu, cînd s-a declarat revoluția, legătura juridică feudală care lega servul de pămînt era în mare parte abolită și regimul micii proprietăți era deja o realitate.

---

[1] G. Richard, *L'idée d'évolution dans la Nature et dans l'Histoire*, p. 19, 74, 125.

* Textul tipărit inițial în *Viața românească* (1921), al introducerii de față, și reluat ulterior în volumul *Contribuții la știința societății* și în traducerea românească a lucrării, apărută în 1930, cuprindea aci următoarea frază în plus, suprimată de autor în ediția franceză: „Revoluție înseamnă o *contingență*, un început de libertate în viața societăților sau în automatismul mecanic al vieții lor obișnuite." (n. ed.)

c) „Dacă o mișcare de ordin politic reușește, e vorba de o revoluție; dacă e înăbușită, ea devine o revoltă!" Cu aceste cuvinte încearcă Ihering să definească o revoluție. Punctul lui de plecare este, după cum se vede, cucerirea puterii politice.

Stuart Mill nu e nici el prea departe de acest fel de a vedea, cînd scrie: „Revoluția e o schimbare de guvernămînt operată prin forță, fie printr-o mișcare populară, fie printr-o răsturnare militară". În același sens se poate cita concepția asemănătoare a unui autor care voia să scrie în mijlocul secolului al XIX-lea o teorie generală a revoluțiilor, Pascal Duprat: „Revoluția este răsturnarea *puterii stabilite* și înlocuirea ei cu o altă putere și un alt sistem de guvernare".[1] După cum se vede, acești autori nu au în vedere decît schimbarea guvernelor.

---

[1] Pascal Duprat, *L'èsprit des rèvolutions*, Paris, 1879, pag. 5; în același sens, Benner, *Commentaires philosophiques et politiques des rèvolutions*, ed. Freutel, 1835, tome II, livre XIII; Ferrand, *Théorie des Révolutions*, cap. I, p. 7; Paul Limen, *Die Revolution, Eine vergleichende Studie über die grossen Umwälzungen in der Geschichte*, p. 27 și urm.

Cu acest prilej atingem problema faimoasei distincții între revoluția *socială* și revoluția *politică*. Această clasificație s-a bucurat de multă trecere în literatura politică de la începutul secolului trecut. Pe atunci era nevoie de o asemenea distincție. Revoluția franceză fusese cu adevărat o revoluție socială. Această distincție este acceptată de aproape toți publiciștii și scriitorii. De la Benner și Ferrand, care scriu la începutul secolului trecut, și pînă la Pascal Duprat, Kautsky, Ihering și A. Loria, toți acești scriitori analizează revoluția atît din punct de vedere politic cît și social.

Revoluția politică nu face decît să opereze un transfer de putere din mîinile unui grup în acelea ale altui grup, prin mijloace violente; revoluția socială transformă însăși structura societății. În cazul revoluției politice, instituțiile economice, juridice, mentalitatea morală, rămîn aceleași. Dimpotrivă, o revoluție socială, care e o transformare lungă și lentă, aduce de sus pînă jos un alt program, un plan nou de organizare, o repartiție mai bună și alte sancțiuni juridice. E cazul revoluției din 1789. Nu e cazul aceleia din 1830.

Dar o analiză logică mai profundă ne arată că această faimoasă clasificare este de-a dreptul inutilă; nu numai că ea nu contribuie cu nimic la înțelegerea faptelor, dar constituie chiar o piedică, operînd o distincție neclară. Există într-adevăr revoluții politice care-și propun ca unic obiectiv cucerirea puterii spre deosebire de alte revoluțiuni care au un obiectiv mai complex?

Există două răspunsuri la această întrebare.

Prima ipoteză: revoluția politică e înfăptuită chiar de cei ce dețin puterea sau de un alt grup aparținînd clasei guvernante. În acest caz nu mai avem de-a face cu un fenomen revoluționar. O lovitură de stat oricît de violentă ar fi ea, nu constituie o revoluție. De asemeni *războaiele civile* dintre diferitele grupuri ale aceleiași clase, nu pot lua acest nume. Nimeni nu s-a gîndit vreodată să dea numele de revoluție frondelor sau războiului celor două roze din Anglia. Dacă am admite în definiția noastră orice luptă civilă, atunci cercul ei s-ar lărgi prea mult. Ce ne-ar împiedica atunci să includem în această definiție venirea la putere a unui partid politic sau căderea celui precedent? O asemenea definiție ar fi atît de generală încît n-ar mai fi o definiție.

A doua ipoteză: revoluția e făcută de o altă clasă decît aceea care deține puterea. În acest caz ca și în cel precedent, țelul unic al cuceririi puterii nu poate fi suficient. Din două, una: ori această clasă *poate* face în afara unei revoluții politice, o revoluție socială și atunci ar fi ciudat ca ea să se mulțumească cu prima, deoarece o clasă nu renunță cu ușurință la toate revendicările, interesele, aspirațiile și planurile de reformă care constituie rațiunea existenței sale, sau ea nu este în stare să o facă și atunci realizarea programului ei nu este decît amînată. Dar, dacă consolidarea puterii sale sfîrșește prin a se impune, nimic nu o va putea împiedica de aci înainte să-și realizeze idealul. În acest caz, revoluția socială nu întîrzie să se producă și atunci revenim la primul termen al alternativei.

Așadar revoluția politică poate fi: sau o *luptă civilă*, cu transfer de putere, sau pur și simplu o primă etapă, un prim pas spre revoluția socială (adevărată), împiedicată pentru moment din motive exterioare. În orice caz, cucerirea puterii nu constituie decît unul din elementele definiției. Mai există și altele pe care ne vom strădui să le scoatem la lumină mai încolo. Cucerirea puterii nu este un fenomen autonom, izolat, independent. Ea nu este decît un simptom al revoluției care, la rîndul ei, este întotdeauna de natură socială. A defini revoluția prin cucerirea puterii politice înseamnă a nu vedea decît unul din aspectele ei.

II

Definițiile analizate părîndu-ni-se, fie alături de realitate, fie unilaterale, să vedem din ce elemente cu adevărat simple, ireductibile, se compune o revoluție.

a) *Un corp.* O revoluție presupune în primul rînd un corp social, un organ care o susține. Dar avem de a face cu un grup fracționar. Niciodată o revoluțiune nu e pornită și susținută de întreaga societate.

Întotdeauna lucrurile s-au petrecut în felul următor: numai o fracțiune a grupului își ia însărcinarea să gîndească pentru întreaga colectivitate și să-i reprezinte interesele. Sistemul nervos, dacă ne putem exprima astfel, este monopolizat de un grup de importanță secundară, din sînul altuia mai larg. Procesul de diferențiere, diviziunea muncii sociale, atît de bogată în posibilități combinatorii în raport cu mărimea și densitatea grupului, oferă acest rol monopolizator cînd militarilor, cînd preoților, cînd negustorilor etc., în măsura în care fiecare din aceste minorități reflectă un maximum de solidaritate generală. Astfel, în faza „solidarității mecanice" religia cu organul ei, sacerdoțiul, va fi reprezentativă în cel mai înalt grad și va încarna coeziunea socială cea mai înaltă a întregului grup. Ei îi va reveni deci monopolul puterii.

Istoria ne înfățișează aceste grupuri în succesiune, luînd unele după altele în mînă hățurile statului și părăsindu-le, după cum acțiunea lor este sau nu de folos colectivității. Să luăm spre o pildă antichitatea. Bătăliile politice se poartă numai între *elite,* în interiorul aceleiași clase sociale. Grosul societății, marea majoritate, poporul, nu ia nicidecum parte la ele, rămîne departe de viața politică. Funcțiile de conducere și de administrare se exercită fără ajutorul poporului. La fel în Evul Mediu. În sînul aceleiași clase, al aceleiași *minorități,* au loc competițiile, rivalitățile și schimbările de regim. Majoritatea nu are nici un amestec.

Poți să numești aceste lupte pentru putere războaie civile, conspirații, comploturi, dar n-ai putea să le numești cu îndreptățire revoluție. Toate aceste lupte armate pentru tron, aceste răscoale de palat, aceste intrigi de curte, aceste fronde, aceste rivalități între familii, fie că se numesc York, Tudor, Stuart sau Bourbon, nu sînt decît războaie civile care urmăresc transferul puterii politice de la un grup la altul, ambele aparținînd aceleiași minorități dominante, *aceleiași* clase. Este o luptă între *elite,* nu este o revoluție.

Încetul cu încetul, odată cu apariția societăților moderne, lucrurile capătă alt aspect. Economia este din ce în ce mai mult condiționată de apariția marilor mase proletare, producția devenind din ce în ce mai industrială. Educația civică pătrunde din ce în ce mai adînc în straturile populației. Lupta politică ia un nou aspect. Nu între elite se va desfășura ea de aci înainte. Combatanții vor fi de aci înainte clasele sociale și astfel masa întreagă va fi antrenată în rivalitățile care hotărăsc cui trebuie să aparțină puterea. Așadar în *numele tuturor*, al întregului popor, va trebui să-și ducă lupta clasa în cauză. Dar ca să se poată vorbi de revoluție e nevoie de o condiție. Este nevoie ca această clasă să fie ceva nou, inedit, o formațiune socială, un organism nou, care încearcă pentru prima oară să ia puterea politică, *putere care nu i-a aparținut pînă atunci niciodată*. Dacă această condiție lipsește, avem de a face cu o simplă *reformă*. Oricît de departe ar merge înnoirea dispozițiilor legale, luate de un grup care posedă sau care a posedat în trecut puterea, este vorba de o *reformă* și nu de o revoluție. Dar asta nu e tot. Clasa care întreprinde o revoluție trebuie să mai aibă unele calități.

În primul rînd o puternică *conștiință de clasă*. Aceasta presupune o viziune clară asupra intereselor, nevoilor și limitelor sale, o cunoaștere lucidă a defectelor și carențelor clasei adverse și, mai ales, încredere în sine. Trebuie să creadă cu putere în propriile ei forțe, chiar dacă această încredere este iluzorie, căci există iluzii fecunde. Atît timp cît proletariatul dezorganizat, ca de pildă pe vremea mișcării cartiste din Anglia, nu bănuia de ce mari rezerve de putere dispune, nu a existat nici cea mai mică urmă de încercare revoluționară propriu-zisă.

Statul modern centralizat, cu structura lui politică omogenă, favorizează mult mai mult apariția unei conștiințe de clasă decît antichitatea cu atomismul acelor „municipia" ale sale, sau decît Evul Mediu cu fărîmițarea statală. Înainte de formarea statului național abia dacă se poate vorbi de clase constituite. Kautsky remarcă pe bună dreptate: „Orice comună liberă alcătuia o comunitate care nu depindea de nimeni sub nici un raport esențial. Această comunitate nu avea cu lumea exterioară decît relații foarte slabe. Mari state nu erau altceva decît niște aglomerații de comune libere. O dinastie, o comună mai puternică și dominantă, menținea unitatea, exploatîndu-le pe celelalte. Fiecare din ele avea o evoluție economică proprie, care corespundea condițiilor locale deosebite și fiecare cunoștea luptele ei de clasă deosebite. În această epocă revoluțiile politice nu erau decît revoluții comunale. Era, din capul locului, imposibil de răsturnat printr-o revoluție politică toată viața socială a unei regiuni"[1] și „masele neintervenind în aceste lupte, accidentele fortuite și personale mascînd tot ceea ce se petrece în virtutea unei legi, cunoașterea în profunzime a scopurilor, a cauzelor sociale, a mișcării claselor era imposibilă."[2]

Este nevoie deci de o clasă nouă cu rădăcini în interesele unei mase foarte mari și avînd o conștiință clară a acestor interese, a importanței și a universalității lor, cît și a forței mijloacelor prin care aceste interese pot fi satisfăcute. Înzestrată cu toate aceste atribute, a apărut în 1789 burghezia. Tot sub această formă se afirmă și proletariatul contemporan.

Clasele dominante, este adevărat, au și ele această puternică conștiință de sine. Dar nu de la ele trebuie să așteptăm legi revoluționare care să transforme structura socială. Nu numai că e greu să renunți de bună voie la privilegii prevăzute prin lege, dar adaptarea la logica de clasă, rod al unor eforturi poate seculare, le obligă să creadă, și asta cu toată sinceritatea, că adevărul este de partea lor și numai de partea lor. Așa se explică inconștiența uimitoare, lipsa de clarviziune a claselor dominante în chiar ajunul prăbușirii lor, chiar în momentul în care pericolul este iminent. Imperativul categoric al grupului le orbește. Dacă totuși uneori un pericol prea evident le smulge cîte o reformă, drepturile acordate sînt în asemenea măsură nesatisfăcătoare încît nu schimbă cu nimic situaţia înfruntării sociale. Reformele unui Turgot n-au putut împiedica izbucnirea revoluţiei. Asta ne lasă să întrevedem faptul că pentru ca un grup social să constituie într-adevăr corpul unei revoluţii, el are nevoie şi de altceva decît de o conştiinţă de clasă, oricît de clară şi de puternică ar fi ea, deoarece această conştiinţă nu-l poate deosebi în suficientă măsură de clasele dominante.

---

[1] K. Kautsky, *La Révolution sociale*, p. 34.

[2] *Ibid.*, p. 35; a se vedea în același sens *Le Chemin du Pouvoir*, p. 18.

Într-adevăr, conştiinţa de clasă nu este totul. E nevoie şi de o altă trăsătură intrinsecă. Orice „corp" al unei revoluţii trebuie, în afara intereselor sale proprii, să reprezinte într-un înalt grad interesele *întregului*, al grupului social în întregimea lui şi din care el nu este decît o parte.

Hipertrofia egoismului de clasă este un obstacol puternic în calea realizării marilor transformări şi, în plus, îngreunează din ce în ce mai mult sarcina conservării şi conducerii societăţii. După cum foarte bine observă G. Simmel, din conservatoare clasele dominante devin perturbatoare şi pot, prin gelozia cu care îşi menţin prerogativele, să ducă la dizolvarea comunităţii. „Felul în care unităţile primare ale grupului pun în mişcare energiile latente atunci cînd ating gradul maxim al puterii de acţiune, constituie tot ceea ce poate exprima o clasă. Dacă deci în procesul de diferenţiere ele se desprind de ansamblu, din conservatoare acţiunea lor devine destructivă."[1]

Dimpotrivă, dacă alături de interesele sale specifice, o clasă lasă un *spaţiu* intereselor generale, atunci vom vedea pe toţi nemulţumiţii din toate categoriile, din toate mediile sociale oprimate, oricare ar fi ele, grupîndu-se în jurul ei şi unindu-şi eforturile într-o luptă comună.

La începuturile revoluţiei ruse, au existat o mulţime de pături sociale care, alături de muncitori şi ţărani, au dat ajutor la dărîmarea ţarismului. Mari industriaşi, negustori pe care abuzurile proprietăţii funciare îi stinghereau în activitatea lor, mici burghezi şi mijlocii, intelectuali — aproape toată lumea dorea revoluţia. Colaborarea a încetat numai în momentul în care proletariatul, de aici înainte preocupat numai de interesele sale egoiste de clasă, n-a mai avut în vedere decît cercul îngust al clasei sale. Şi începînd din această zi, revoluţia n-a mai fost o transformare socială dorită de toţi, ci un regim despotic.

Aşadar, pe scurt, primul element al oricărei revoluţii este corpul social care în mod necesar trebuie să fie: 1) un grup al acestei specii deosebite care se numeşte clasă socială, sau o asociaţie de clase cu preponderenţa uneia dintre ele; 2) mai trebuie ca această din urmă clasă să nu fi avut în trecut puterea politică; 3) să aibă o conştiinţă clară a forţelor şi mijloacelor sale; 4) în sfîrşit, ca ea să asigure în acelaşi timp un maximum de solidaritate generală.

b) *Un ideal.* Existenţa unui corp social nu ajunge. Corpul social este numai un element. O revoluţie are nevoie pe lîngă aceasta, de un ideal, de un program de valori care să poată oferi unei societăţi care trece printr-o criză de dizolvare a sentimentului social, o nouă coeziune.

Bunul elementar al oricărei societăţi este un etalon comun de valori. Peste capetele indivizilor, comunitatea construieşte un grup de valori — fie ele politice, religioase sau economice — care sînt acceptate de toţi. Orice societate îşi pune în faţă un fel de oglindă, idealul în care se reflectă, programul pe care se angajează să-l respecte[1].

Dar un astfel de ideal nu este etern. Îmbătrîneşte şi el. Şi poate şi el să moară. Se întîmplă să le apară oamenilor din ce în ce mai absurd; devine caduc. Acesta e semnalul că societatea intră într-o fază de disoluţie. Este criza credinţei. Încetul cu încetul toată lumea e cuprinsă de febră, de o așteptare, de o stare de provizorat spiritual. Se caută alte criterii pentru a judeca lumea. E nevoie de o nouă credință.

---

[1] G. Simmel, *Comment les formes sociales se maintiennent*, în *l'Année sociologique*, vol. I şi *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, p. 494 şi urm.

[1] E. Durkheim, *Jugement de valeur et jugement de réalité* în *Revue de Méthaphysique et de Morale*, T. XIX. C. Bouglé, *Leçons de Sociologie sur l'évolution des valeurs*, Paris, 1922.

Nietzsche visa o revizuire a tablei de valori. Revoluțiile nu fac altceva. Și ele încearcă să revizuiască aceste table. O revoluție poartă întotdeauna în ea, dacă nu o creație, cel puțin o modificare a vechilor etaloane. Un snop de credințe noi pe care o clasă, voind să refacă structura societății, îl aduce cu ea, este singurul mijloc de a rezolva acest gen de crize. Alte fetișuri, alte țeluri, o altă evanghelie oferită de clasa revoluționară poate lecui răul și consolida din nou, deși într-alt fel, grupul social. În locul vechii solidarități, întreținută de superstiții învechite, o revoluție vine să dea motive și rațiuni unei solidarități mai proaspete. Ihering, în contradicție cu Marx, vede în revoluții gigantice lupte de cucerire a unor noi valori juridice. O legislație, un cod nu sînt niciodată oferite în dar, ele nu se pot decît cîștiga, smulge prin luptă. Astfel instituția feudală a iobăgiei devenise odioasă societății secolului al XVIII-lea. În locul ei, starea a treia aduce programul ei de valori: liberalismul. Libertatea concurenței, egalitatea în fața legii. Societatea de atunci a știut să găsească nenumărate motive și argumente afective și logice ca să refacă, pe baza noului ideal pe care-l construia, o solidaritate altfel expusă decrepitudinii. În locul iobăgiei, a corporațiilor, a comunelor libere, revoluția franceză cere și obține libertatea în agricultură, industrie și comerț, un alt cod, codul liberal de astăzi, o altă repartiție a bunurilor; și toate astea pe baza cîtorva principii morale mai bune, a unui ideal pe care lumea, înaintea ei, nu-l cunoscuse. Unii cred chiar că „ea a adus lumii o concepție nouă asupra destinului uman perceptibil printr-o triplă credință în bunătatea naturală a omului, în dreptul la fericire în viața de aici, în progresul social continuu și nelimitat și aceste trei articole fundamentale ale credo-ului revoluționar se opun în mod radical dogmelor creștine, care pretind că natura omului este coruptă, că viața este o pedeapsă, că pămîntul este un loc de ispășire. Între concepția revoluționară și concepția catolică, antagonismul este total."[1] Asemănarea cu idealul creștin ne arată ce importanță poate să aibă mișcarea de idei a unei revoluții. Așa cum observa G. Ferrero: „Revoluția franceză a fost cu totul altceva decît prăbușirea unei vechi dinastii sau chiar decît o schimbare de instituții; ea a fost cel mai extraordinar act de voință pe care l-a văzut istoria, actul de *voință care a răsturnat toate vechile unități de măsură cu ajutorul cărora* omul a judecat pînă atunci calitatea lumii și care a impus în locul lor altele noi."[2]

Va veni o zi în care, la rîndul lor, aceste instituții nu vor mai corespunde mentalității societății viitoare și alte programe de valori, alte unități de măsură vor veni să le înlocuiască. Poate construcțiile comuniste vor fi chemate într-o zi să joace un rol în edificarea lumii viitoare.

Dar, oricît de important ar fi acest element ideologic, nu trebuie să pierdem din vedere primul element pe care l-am scos în evidență, existența necesară a unui corp social.

E nevoie de idei noi, dar e nevoie de asemenea de un corp social care să și le însușească. Planuri de restructurare socială, improvizate după clișee individuale de către cîteva personalități sau de către una, nu pot satisface cerințele. Acest lucru nu l-au înțeles anarhiștii sau blanquiștii și slăbiciunea lor vine de aici. Ei cred că o revoluție se poate face cînd vrei, cu ajutorul conspirațiilor, atentatelor, cucerind puterea prin orice mijloace, oricînd, de către oricine, cu condiția ca idealul să fie valabil.

Noi nu credem că un ideal, oricare ar fi valoarea lui, poate, el singur, fără colaborarea factorilor externi, obiectivi, provoca o mișcare revoluționară. „Corp" și „ideal" se condiționează și se completează, unul este polul negativ, altul polul pozitiv. Într-adevăr, ce este conștiința de clasă, spiritul de grup, dacă nu o *menta-*

---

[1] Paul Bourde, *Qu'est-ce que la Révolution française* în *Mercure de France*, oct. 1914, p. 410, citat de G. Pirou, în *Proudhonisme et Marxisme.*

[2] G. Ferrero, *Entre deux Mondes*, p. 325, 326. Citat de același autor.

litate de opoziție față de clasa dominantă? Și ce este idealul social al unei clase dacă nu o mentalitate creatoare, un instrument de construcție în momentul venirii ei la putere? Unul este critic, altul constructiv. Nu trebuie să ascundem totuși faptul că acest ideal nu va păstra mereu, integral, forma pe care a avut-o în primele zile ale revoluției. Sentimentul că sînt răspunzători de această revoluție pe care au făcut-o, îi silește pe conducătorii revoluționari la compromisuri oportuniste care alterează puritatea originară a idealului lor. Nu există lege care să joace un rol mai mare de la începutul revoluției decît ceea ce W. Wundt numește „eterogenia țelurilor". Se întîmplă adesea ca primii pionieri ai mișcării revoluționare să nu se mai recunoască în succesorii lor.

Totuși idealul păstrează în linii mari fizionomia lui inițială. Corupția nu atinge decît laturile secundare. Ceea ce este principal în ideal trebuie să rămînă, pentru că el este chemat să dea viață societății aflată încă în convalescență și să o pună pe picioare.

Dacă toate obiecțiile pe care le-am adus sînt justificate, o revoluție nu va mai trebui să fie considerată ca un fenomen distructiv, ca o fază negativă, ca un proces de dezagregare a societăților.

Simmel nu este prea departe de o asemenea concepție atunci cînd observă că unul din factorii de conservare socială este *mobilitatea*, suplețea cu care un grup are capacitatea de a se orienta spre noi orizonturi. Într-adevăr, există societăți care nu trăiesc decît datorită unei plasticități, unei elasticități capabile să le orienteze mereu spre viitor.[1] L. Ward susține o idee asemănătoare: „cînd o societate devine pentru ea însăși un pat al lui Procust, spune el, ea pregătește căile propriei sale distrugeri prin simpla acțiune automată a dinamicii sociale".[2] Privită astfel, revoluția încetează să mai apară ca o manifestare *negativă*. Dimpotrivă: în fața pericolului de dezagregare, ea constituie un corectiv *conservator*, un principiu pozitiv. O societate care face revoluție la timpul potrivit, care înțelege cu alte cuvinte să substituie un nou sistem de valori unui sistem învechit și perimat, dă cea mai puternică dovadă a vitalității sale.

---

[1] G. Simmel, *Die geheime Gesellschaft*, în *Soziologie*, p. 337. (capitolul cinci din *Sociologia* lui Georg Simmel se intitulează exact: *Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft* și se află cuprins la pag. 256—304 (n. ed.).

[2] Citat după Ch. Ellwood, *Sociology in its psychological aspects*, p. 122.

c) *Un transfer de putere.* Acesta este cel de-al treilea element al oricărei revoluții. Existența unui corp social și a unui ideal nou nu sînt în stare să creeze o situație revoluționară dacă nu are loc un transfer de putere. Și asta pentru o mulțime de motive.

În primul rînd forța, oricît de mare ar fi de care dispune o clasă, ca clasă, nu va fi totuși niciodată destul de mare pentru a pune în aplicare noile proiecte. Este nevoie de o forță suplimentară; și această forță nu o poate da decît puterea politică.

În al doilea rînd, dacă grupul revoluționar rămîne în umbră, el nu va putea răspîndi noua evanghelie, *chiar dacă adoptarea ei ar fi asigurată.* El nu va putea răspîndi noua credință, deși are certitudinea reușitei, dacă se ține deoparte.

Atît timp cît nu va voi să se *oficializeze* proclamînd de la înălțimea puterii guvernamentale propria sa legitimitate, atît timp cît nu va fi sancționat el însuși propria sa ilegalitate printr-o afirmare puternică, printr-un prim exemplu, nu se va putea vorbi de revoluție. Nu va fi decît o simplă conspirație secretă, un complot ilicit, pasibil de urmări penale. Este crima de „les-societate" în forma ei cea mai pură.

E. Durkheim a dat cea mai bună definiție a crimei. El pleca de la un criteriu obiectiv: *societatea*; căci o crimă pare greu de măsurat după criteriul subiectiv al moralității autorului ei. După Durkheim un act devine criminal atunci „cînd lezează stări de lucruri bine consolidate și definite ale colectivității".[1]

---

[1] E. Durkheim, *La division du travail social*, p. 47 și Paul Fauconnet, *La Responsabilité, étude de sociologie*, Paris, 1920, p. 247, 271, 291.

Istoria responsabilităţii începe cu crima împotriva siguranţei tribului, împotriva cultului public, — cînd „jus" este confundat cu „fas"[1] — împotriva puterii guvernamentale şi a statului. Acest fel de greşeli de „les-societate" constituie încă din timpurile cele mai vechi o impietate sacrosanctă, care se pedepseşte fără milă. Cu cît forma de guvernămînt era mai despotică, cu atît severitatea şi cruzimea pedepselor era mai mare[2]. Mult timp instituţiile penale s-au ocupat exclusiv de acest fel de crime. Abia mult mai tîrziu acţiunile împotriva indivizilor particulari au putut intra şi ele în categoria infracţiunilor. Evoluţia procedurii criminale stă mărturie. Dreptul de a judeca a fost exercitat de popor, apoi de rege şi în cele din urmă de către tribunale speciale. Datorită acestor origini colective şi în faza actuală a responsabilităţii, gravitatea unei crime se măsoară după efectul perturbator, după emoţia colectivă provocată în societate. Pedepsele sînt date după acelaşi criteriu.

Aşadar, oricare ar fi adevărul şi eficacitatea unui ideal, oricare ar fi forţa clasei care-l propagă, dacă mişcarea revoluţionară are un alt scop decît cucerirea puterii oficiale, va exista o separaţie între revoluţie şi tribunalul public care o judecă. Şi cum mişcarea revoluţionară va fi interpretată după vechiul cod, ea va apărea ca un simplu atentat la viaţa societăţii. Ca să-şi merite numele, revoluţia trebuie să pună mîna pe armă. Succesul este pentru ea o obligaţie. K. Kautsky spune pe bună dreptate: „O revoluţie care nu reuşeşte nu este o revoluţie". Există dealtfel un moment deosebit de prielnic transferului de putere. Datorită unei propagande vigilente, opinia publică ajunge să fie în asemenea măsură influenţată de noua doctrină încît vine un moment cînd *grupul judecătorilor e mai mic decît cel al inculpaţilor*. Solidaritatea generală trece, în acest moment, de partea vechiului criminal. Anormalul devine normal. Criteriile de judecată se inversează. Totul îşi schimbă semnul. Atunci revoluţia are obligaţia de a pune mîna pe putere. Magistrat şi inculpat trebuie să nu mai fie decît una şi aceeaşi persoană, pentru ca ilegalitatea actului să nu mai găsească o putere superioară care să-l judece. Trebuie deci să deosebim două faze în afirmarea oricărei revoluţii: *revoluţia-crimă şi revoluţia-succes*. Între aceşti doi poli, noţiunile apropiate de revoluţie şi de crimă se încalecă şi se confundă. Din acest punct de vedere se poate defini revoluţia drept: *o crimă care a reuşit*. Fără elementul de succes, mişcarea rămîne o tentativă de răscoală.

G. Richard defineşte revoluţia ca „un transfer de autoritate". Termenul de autoritate ni se pare vag. Acela de „putere politică", este, credem, preferabil. Îl găsim folosit de Marx în *Manifestul comunist*, unde, spre deosebire de utopişti, el cere proletariatului acţiunea precisă a cuceririi puterii guvernamentale.

Dar trebuie amintit în această privinţă ceea ce s-a spus mai sus. Transferul de putere nu implică nicidecum ideea de *violenţă*. El poate avea loc în condiţii de ordine şi linişte perfectă. Fenomenele de teroare pe care le vedem uneori însoţind o revoluţie se datoresc unor factori întîmplători, străini de esenţa însăşi a mişcării. Cultul violenţei nu poate avea decît sensul mitologic pe care cel mai ilustru reprezentant al său, G. Sorel, i-l atribuie. Nu contestăm faptul că acest mit este un stimulent puternic, capabil să ţină mereu trează în rîndurile muncitorilor, ideea luptei de clasă. El poate avea o valoare educativă. El poate împiedica să fie dată uitării ideea cuceririi puterii. Dar asta e tot.

În aceeaşi ordine de idei, nu credem că este întemeiată nici părerea care asociază revoluţia cu noţiunea de grevă generală. Aşa cum observă cu fineţe Kautsky, ziua în care proletariatul va face dovada unei discipline şi a unei asemenea unităţi încît greva generală să poată avea loc, în această zi greva va deveni, prin însăşi acest fapt inutilă, revoluţia socială fiind deja realizată.

În fine, amintim pe scurt ceea ce am spus relativ la aşa-zisele revoluţii politice. Dacă transferul de putere este un element indispensabil, el nu este singurul. De aceea pretinsele revoluții politice, cînd nu sînt pur și simplu războaie civile, nu sînt decît primul moment, prima etapă a unei adevărate revoluții.

---

[1] *Jus*, în lat. drept, *fas*, în lat. ceea ce este permis (n. t.).
[2] E. Durkheim, *Deux lois de l'évolution pénale*, în *l'Année Sociologique*, vol. IV.

*

Un corp social, un program de valori și un transfer de putere, iată cele trei elemente fără de care o revoluție nu este o revoluție.

Dacă folosim metoda diferenței, eliminînd, pe rînd fiecare din aceste elemente și lăsînd numai celelalte două, vom observa că ori de cîte ori unul din elemente lipsește, conceptul de revoluție este incomplet.

1. O mișcare care nu se sprijină pe un corp, pe o clasă care nu a avut pînă atunci puterea, se va putea numi *reformă,* o reformă mai îndrăzneață dar acordată benevol de către clasa dominantă. Dacă este vorba de o luptă, ea se va putea numi *război civil,* luptă între partide, *schimbare ministerială,* dar nu va fi o revoluție.

2. Fără un ideal, fără o tablă de valori, mișcarea va rămîne o *răscoală,* o insurecție, o răzvrătire ușor de reprimat.

3. În fine, fără un transfer de putere, va rămîne o *conspirație,* un complot împotriva siguranței statului, o *crimă* sancționată de toate codurile.

Astfel, după ce am deosebit revoluția de toate mișcările înrudite cu ea, putem avea o idee clară asupra fenomenului și putem încerca să dăm o definiție completă: *revoluția este cucerirea puterii publice de către o clasă care nu a mai exercitat-o niciodată înainte, pentru a impune societății întregi un nou sistem de valori.*

Natura acestui fenomen nu ne mai apare ca o creație artificială, provizorie, inventată prin voința cîtorva indivizi, oricînd, oriunde și oricum. Ea este, dimpotrivă, un fenomen sociologic supus unor condiții fixe. De aceea putem înțelege de ce Fr. Engels a putut

scrie că: „Revoluția este un fapt elementar, natural, guvernat de legi fizice, și nu de norme morale".[1]

În adevăr, ea constituie un fapt cu rădăcini adînci în structura colectivităților și este strîns legată de o infinitate de factori externi: gradul de diferențiere al grupului, echilibrul între diferitele lui organe etc. Astfel privită, ea reprezintă *trecerea de la un timp social la altul,* prin modificarea societății întregi grație unui grup secundar, și cuprinde în același timp posibilitatea și esența acelei noțiuni, atît de discutată în rîndurile filozofilor care este progresul.

III

După ce am fixat sensul pe care trebuie să-l aibă această noțiune, ne propunem să urmărim vicisitudinile lui în literatura socialistă. Aci e domeniul ei favorit. Nicăieri, în altă parte, nu a jucat un rol mai însemnat, fie ca idee, fie ca soluție practică. Iată de ce studiul de față va fi mai înainte de toate o cercetare istorică: istoria unei idei și istoria unei soluții.

Dacă analiza pe care am făcut-o este justă, cele trei elemente deosebite în noțiunea de revoluție ne obligă să privim această noțiune sub trei aspecte diferite: revoluția ca *program,* fiică a filozofiei istoriei și mai ales a ideii de progres și de drept natural; revoluția ca *mijloc* corespunzînd tacticei de partid, concepție care își are originea în ideea de conspirație, continuată mai tîrziu cu ideea de cucerire a puterii politice; în sfîrșit revoluția ca *organ,* corespunzînd ideii de clasă și constituirii proletariatului ca clasă revoluționară.

Revoluția-program, revoluția-mijloc, revoluția-organ: iată cele trei tipuri din contopirea cărora a ieșit noțiunea contemporană a revoluției.

---

[1] Fr. Engels, *Des Briefwechsel zwischen Fr. Engels und Karl Marx, herausgegeben von A. Bebel und E. Bernstein,* Stuttgart, 1913, vol. I, p. 143.

Dar aceste trei tipuri apar în diferite epoci ale istoriei, determinat fiecare de o anumită structură a mediului politic, de o anumită filozofie socială.

Revoluția-program își face cea dintîi apariția. E firesc ca în fața greutăților momentului, un alt fel de viață, un nou ideal social să apară mai atractiv în ochii gînditorilor. A trece la acțiune, a realiza transformarea societății în timpuri în care despotismul era încă atît de puternic, iar reformatorii și partizanii progresului încă atît de rari, constituia o imposibilitate. Neputînd acționa, filozofii politici se refugiau — în lipsă de altceva mai bun — într-un viitor îndepărtat, în care construiau duioase idile sociale. Ele erau cel mult divertismente, romane sentimentale, inofensive pentru autorii lor.

Sub această formă au apărut primele idei revoluționare: ca mituri prin care nobilimea în ținută de palat își alunga plictiseala. Suveranii și prinții timpului le considerau ca mijloace inocente de a-și petrece timpul, inofensive pentru siguranța statului. Un Thomas Morus scrie *Utopia*, pe care nu ezită să o considere de domeniul fanteziei, în timp ce în viața cotidiană servește, ca ministru, interesele politice ale regelui său. Acesta a fost procedeul secolului al XVIII-lea, în care utopia și visul mergeau mînă în mînă cu tirania.

„Revoluția-program" care se confundă cu ideea de progres este o revoluție cu totul platonică, livrescă, fără cel mai mic început de realizare în care cel mult se întrevedea timid presentimentul unei transformări. Ea este un fel de preistorie pentru istoria revoluției propriu-zise.

Obișnuiți să ne închipuim alte realități sociale, crezînd din ce în ce mai mult că proiectele pot fi într-o zi sau alta realizate, și că idealul hrănindu-se din realitate sfîrșește prin a deveni el însuși o realitate, fiecare individ începe să actualizeze ceea ce filozofii credeau posibil doar într-un viitor îndepărtat. Acest tip de revoluție este cel mai primitiv. Fără el, ideea de revoluție propriu-zisă nu poate fi concepută. În acest sens, un Condorcet, un Saint-Simon pot fi considerați ca revoluționari. Ei au fost fără voia lor precursorii indirecți ai concepțiilor ulterioare. Iată de ce am consacrat în lucrarea de față cîteva pagini introductive acestei preistorii a ideii de revoluție, fără de care restul ne-ar fi apărut ca o creație „ex nihilo".

Dar platonismul acestor vagi speranțe de viitor nu întîrzie să-și vădească insuficiența. Naivitatea teoreticienilor revoluției-program a devenit repede evidentă. Ei raportau la domeniul economic toate transformările, într-o epocă în care economia era subordonată politicii.

Ei disprețuiau mijloacele politice, avînd convingerea fermă că guvernul și clasele conducătoare vor fi convinse, printr-o propagandă filozofică pașnică, să-și părăsească de bună voie privilegiile de care se bucurau. Un Robert Owen se adresează Sfintei Alianțe reunite în Congresul de la Viena, cerînd acestei instituții reacționare realizarea proiectelor sale, în timp ce Saint-Simon, prin nenumărate suplicații, pleda o cauză asemănătoare, cînd pe lîngă Napoleon, cînd pe lîngă Ludovic al XVIII-lea sau, în sfîrșit, pe lîngă parlament. Sînt ușor de închipuit decepțiile care au urmat.

În fața ineficacității tactice a concepțiilor de acest fel, unii agitatori energici, fii sau nepoți ai vechilor iacobini, înconjurați de exemplul marii revoluții, se îndreaptă spre practica politică. Programele încetară să mai aibă aceeași însemnătate. Pentru moment, distrugerea puterii despotice devenea mai urgentă. Abia după ce vor fi făcut acest prim pas, revoluționarii se vor putea gîndi la program, care, în orice caz, pînă atunci, trebuie să rămîie pe al doilea plan. Imediat necesar este mijlocul de a cuceri puterea politică. Astfel a fost creată *revoluția-mijloc*. După exemplul lui Babeuf, un Blanqui, un Barbès, un Raspail și toate societățile secrete înfloritoare sub Ludovic-Filip, vor încerca prin conspirații, răscoale, insurecții, să pună mîna pe putere. Același scop a fost urmărit în Anglia de către un Feargus O'Connor, un Bronterre O'Brien, prin revoluția cartistă. Puțin mai tîrziu, pornind de la concepții analoage, anarhismul va înregistra exagerarea și decadența acestei idei de revoluție. Printr-un proces destul de frecvent în viața societăților politice, mijlocul se va transforma în scop. În consecință, locul transformărilor economice care erau singura preocupare a „revoluției-program" l-a luat politica, considerată pînă atunci inutilă.

După vreo douăzeci de ani de viață zbuciumată, după lungi chinuri, suferințe, insuccese practice, revoluția-mijloc cheltuise prea multă forță, devotament și sacrificii, în raport cu palidul rezultat pozitiv la care ajunsese. Trebuia să fie desigur un viciu organic în această concepție. Postulatul de la care pleca era că se poate cuceri guvernarea oricînd și oriunde, că revoluțiile puteau fi făcute de minorități și că ajungea să ai bunăvoință pentru a le asigura succesul, în schimb nu ținea deloc seamă de influența condițiilor obiective.

Un gînditor genial, care a construit tactica modernă a socialismului, K. Marx, a scos în evidență insuficiențele revoluției-mijloc. El a demonstrat că o revoluție socială nu poate avea loc decît cînd sînt îndeplinite anumite condiții obiective. Ori, cea dintîi dintre aceste condițiuni era formarea clasei proletare, rezultat al concentrării capitalurilor și al corolarului ei, proletarizarea crescîndă. Revoluția nu poate fi făcută decît de clasa muncitoare, ajunsă la un anumit grad de organizare și de conștiință de clasă. K. Marx leagă soarta revoluției de soarta revendicărilor clasei muncitoare, și, prin aceasta, creează *revoluția-organ*. Acest ultim tip de revoluție corespunde formării proletariatului ca rezultat al marei revoluții industriale și al luptei acestei clase împotriva capitalismului. De acum înainte, lupta de clasă și revoluția vor fi sinonime.

Discipolii lui Marx, Engels și Kautsky, reprezentînd punctul de vedere strict ortodox, sau reformiștii Bernstein și Jaurès, aducînd unele corective doctrinei maestrului, rămîn credincioși, cei dintîi mai mult decît cei de al doilea, *revoluției-organ*, care devine revoluția socialistă tipică. Către sfîrșitul secolului, o renaștere a voluntarismului revoluționar, reprezentată prin sindicalismul revoluționar, reacționează împotriva determinismului cam prea mecanicist al marxismului, amestecîndu-l cu elemente împrumutate din socialismul libertar al lui Proudhon. Cu toate acestea, revoluția-organ rămîne concepția revoluționară oficială.

Revoluție-program, revoluție-mijloc, revoluție-organ: iată cele trei etape succesive ale ideii de revoluție și în același timp cele trei elemente ale sale. A explica formația acestor idei, a încerca să le caracterizăm, iată sarcina pe care ne-am impus-o în această lucrare.

Ne mai rămîne să spunem cîteva cuvinte despre metoda folosită în acest studiu. Înainte de toate am voit să facem istoria unei idei, a unei doctrine socialiste. În consecință, grija noastră principală va fi să degajăm conținutul teoretic al ideii de revoluție la diferiți autori care au tratat subiectul.

Cu toate acestea o idee e și un *fapt social*. Simplul fapt că o idee se naște, se dezvoltă și evoluează într-un mediu dat, înseamnă că anumite condiții sociologice au făcut-o posibilă și în special gradul de dezvoltare al societății care a văzut-o născîndu-se. O teorie își adîncește rădăcinile în mediul din care se trage. E. Durkheim[1] a scos foarte bine în evidență valoarea acestei metode într-un studiu consacrat socialismului.

Apariția ideii de revoluție este determinată înainte de toate de formarea unei clase a cărei revendicare o constituie socialismul. Pe măsură ce clasa muncitoare se constituie și se organizează, ideea de revoluție se dezvoltă și ea din ce în ce mai mult. Acesta e motivul pentru care ne-am străduit să confruntăm concepția pe care fiecare gînditor și-o face despre revoluție, cu starea în care se găsea clasa muncitoare în epoca sa și mai ales cu progresul pe care ea îl realizase. Evident nu poate fi vorba de un raport precis de cauză la efect. Un scriitor va fi mai sensibil la influențele literare sau filozofice, pe cînd altul va fi mai impresionat de realitățile sociale ale timpului său.

---

[1] E. Durkheim, *La Définition du socialisme*, în *Revue de Méthaphysique et de Morale*, anul 1921, nr. 2.

Nu este însă mai puțin adevărat că orice idee de revoluție se formează cel mai adesea în cadrul și atmosfera problemei muncitorești.

De aceea, în unele cazuri am crezut că între progresul de fapt al proletariatului și progresele teoretice ale ideii de revoluție, o paralelă este indispensabilă.

PARTEA ÎNTÎI

FORMAREA IDEALULUI REVOLUȚIONAR REVOLUȚIA ECONOMICĂ SAU „REVOLUȚIA-PROGRAM"

CAP. I

PREISTORIA IDEII DE REVOLUȚIE : IDEEA DE PROGRES ȘI IDEEA DE DREPT NATURAL

Ideea de revoluție nu este, așa cum am fi înclinați să credem, contemporană cu începuturile elaborării sistemelor comuniste. Dimpotrivă, ea e o invenție recentă, care datează exclusiv din secolul al XIX-lea. Asta nu înseamnă că revolta împotriva autorităților a așteptat acest moment pentru a-și face apariția. Ea a apărut din clipa în care organizarea politică a statului a impus un grup de conducători unui alt grup, de conduși. Ținem numai să precizăm că faptul este anterior ideii. În toate societățile au avut loc revoluții, peste tot răsturnarea puterii s-a produs la un anumit moment al istoriei în mod necesar. Erau agitații spontane, inconștiente, născute din trebuințele nesatisfăcute ale maselor sau ale unor anumite grupuri politice, care cereau pentru ele puterea. Revoltele nu apăreau ca un rezultat prevăzut și premeditat al unei teorii politice, ca o aplicare practică a unei doctrine revoluționare. Revoluția era un mijloc ca multe altele. Ea era produsul disperării, nu al reflecției. Nu constituia un scop suprem, un ideal social către care se îndrepta politica viitoare. Instigatorii nu erau conștienți de eficacitatea supremă a instrumentului întrebuințat și scriitorii politici nu-și dădeau osteneala să exprime în limbaj teoretic acest fenomen social. Ca și ideea de libertate, de egalitate, de solidaritate, ideea de revoluție n-a fost cunoscută de omenire în toate timpurile și în toate societăţile. Elementele sale constitutive s-au format succesiv, condiţionate fiecare de o anumită realitate socială.

După cum spuneam în introducere, primul dintre aceste elemente care apare pe scena istoriei este acela care exprimă necesitatea unui nou etalon de valori, a unui alt ideal social. Acest element este mereu prezent într-o formă embrionară şi îl găsim în speranţa în timpuri mai bune la unii utopişti. El constituie obiectul *Republicii* lui Platon, al *Cetăţii Soarelui* a lui Campanella sau al *Utopiei* lui Thomas Morus.

Aceste manifestări rămîn totuşi izolate. Marea majoritate a gînditorilor şi reformatorilor sociali, concep transferurile de putere ca posibile fără a se atinge de structura societăţii. După o expresie, care nu ni se pare prea potrivită, ei cred în revoluţiile politice şi nu în revoluţiile sociale. Posibilitatea unei transformări radicale ca şi aceea a introducerii unor noi forme de viaţă politică, li se par imposibil de susţinut.

Ei nu cer nicidecum înlocuirea vechilor elemente cu elemente noi; se mulţumesc cu cele existente, numai că le combină în chip diferit.

Filozofia istoriei care începe cu Vico şi atinge apogeul în secolul al XVIII-lea, favorizează ideea de schimbare şi de evoluţie a societăţilor. Niciodată proiectele unor societăţi viitoare, idealurile utopice care preconizau alte sisteme sociale, n-au cunoscut o înflorire mai exuberantă şi mai luxuriantă decît în secolul al XVIII-lea. Mably, Morelly, Bernardin de Saint-Pierre, Rousseau, Brissot de Warville ne-au lăsat cele mai seducătoare romane sociale. Întreaga literatură, teatrul timpului, se inspiră din aceste idei şi le propagă. Acum se dezvoltă literatura pe care germanii o numesc „Staatsromane". Această tradiţie se continuă şi mai tîrziu în doctrina socialistă a secolului al XIX-lea.

Societatea industrială şi negarea societăţii politice în doctrina lui Saint-Simon, au aceeaşi origine. Aceeaşi remarcă se poate face şi cu privire la „falansterul" lui Fourier sau Societatea federalistă a lui Proudhon. Dar pentru ca aceste reverii şi idealuri să se poată naşte, două teorii trebuiau să le uşureze în prealabil apariţia. Trebuia, în primul rînd, ca o teorie a dreptului să arate că, pe deasupra aparenţelor deformate ale dreptului actual, anumite norme imuabile, naturale şi eterne, sînt implicite naturii umane; că omul are din naştere drepturi imprescriptibile, pe care poate să le valorifice oricînd şi că dincolo de realitatea juridică prezentă se poate concepe o altă realitate, justă şi necesară.

Opera lui Althusius, a lui Bodin, Grotius sau Burlamaqui asupra teoriei „dreptului natural" deschide calea oricărui plan de reformă socială, căci admiţînd existenţa unei realităţi mai drepte şi mai legitime, dincolo de realitatea oficială, se creează o dualitate. Unitatea legalităţii e astfel zdruncinată şi un nou ideal tinde să-l înlocuiască pe cel precedent.

În al doilea rînd, trebuia ca o filozofie a istoriei să arate că schimbarea, evoluţia spre progres, este legea naturală a oricărei societăţi şi că o logică inconştientă îndreaptă destinul omenesc către perfecţiune. Aci ideea de progres a unui Condorcet, idee tot atît de populară ca şi aceea a dreptului natural, pregăteşte dezvoltarea altor valori sociale. Într-adevăr, idealul revoluţionar nu este altceva decît exagerarea teoriei progresului, justificată prin teoria dreptului natural. Credinţa că umanitatea are nevoie de schimbări permanente şi că schimbările implică o dobîndire progresivă a perfecţiunii, este însăşi concepţia revoluţiei socialiste moderne. Morala lui Kant, care e rezumatul teoriei dreptului natural, adică morala care consideră omul ca scop şi nu ca mijloc, este recunoscută de mulţi teoreticieni socialişti, ca dogmă fundamentală a oricărui sistem egalitar[1].

Să vedem, aşadar, care a fost contribuţia ideii de progres la formarea idealului revoluţionar.

Există obiceiul de a opune ideea de *evoluţie* aceleia de *revoluţie*. După această concepţie, ideea de progres nu ar avea ce căuta în studiul de faţă. Ea ar fi în afara subiectului. Noi nu sîntem însă de aceeași părere. Evoluție și revoluție nu sînt noțiuni opuse decît pentru o logică care își scoate concluziile din legile aristotelice de excludere sau includere, fără a arunca nici o privire asupra mersului istoric al ideilor. Departe de a se exclude, aceste două noțiuni se condiționează reciproc. Progresismul secolului al XVIII-lea pregătește revoluționarismul secolului al XIX-lea. Ideea de progres este, la rîndul ei, mai revoluționară decît concepția istorică numai cu puțin anterioară, care concepea lumea ca eternă și imuabilă.

---

[1] A se vedea Tougan Baranowsky, *L'évolution historique du socialisme*, Paris, 1912, p. 17. — E. Bernstein, *Socialisme théorique et socialdemocratie pratique*, trad. A. Cohen, Prefaţă.

În mare parte, conținutul noțiunii de evoluție este același cu acela al noțiunii de revoluție. Am putea concepe a doua noțiune ca o anumită speță a celei dintîi. Din acest motiv am crezut necesar să consacrăm o parte introductivă a studiului nostru, ideii de progres.

Înainte ca ideea de revoluție să fi fost formulată în mod precis, un sentiment vag de schimbare plana deasupra vechilor societăți. Începînd cu o anumită epocă a civilizației a început chiar să apară intuiția că unele schimbări fericite sînt posibile, ideea că lumea nu era sortită unei fixități imuabile și că există o mare diferență între datele pe care ni le transmite tradiția trecutului și acelea pe care le remarcăm noi în prezent. Majoritatea religiilor care anunță o viață viitoare, prevestirile magice, ritualul augurilor, pentru a nu mai aminti de profețiile ebraice sau de utopiile sociale greco-latine ale unui Platon sau Lucrețiu, — iată tot atîtea forme ale mentalității colective, în care se întrevedea deja posibilitatea unei schimbări în mai bine. Se pare, așadar, că o anumită formă a ideii de progres e foarte veche. O cunosc aproape toate popoarele și noi spunem chiar că ea constituie un fel de „reprezentare colectivă" a ideii de revoluție, un fel de postulat „aprioric" inconștient. Dar o noțiune clară și bine definită a progresului nu se naște decît într-o conștiință modernă. Cu toate acestea, e greu de spus cu precizie că ideea modernă de progres a fost cunoscută sub această formă din antichitate — cum susține într-o teză J. Delvaille[1] — sau că, așa cum susține Brunetière, ea n-a dobîndit această formă decît în secolul al XVIII-lea.

„Întrevăzută de unii, schițată de alții, ea n-a avut o existență filozofică pînă în secolul al XVIII-lea[2]". Dealtfel aceasta e și opinia lui Pierre Leroux, care credea că întrevede în această idee adevărul suprem, pe care cei vechi — spunea el — nu îl cunoscuseră. Auguste Comte avea și el convingerea că știința socială bazată pe ideea de progres este o invenție modernă. După părerea noastră, trebuie să se facă o distincție între diferitele aspecte ale acestei concepții filozofice. Noțiunile de schimbare și de succesiune, ca și aceea de noutate, au fost cunoscute de mult timp, pe cînd celălalt element, de perfectibilitate și îmbunătățire, care formează în același timp baza ideii de revoluție, este mai degrabă produsul secolului al XVIII-lea.

Primul aspect, acela al transformării și al noutății, îl găsim deja la vechii evrei, sub forma profetismului sau „mesianismului". S-a susținut chiar că profetismul — doctrina religioasă a precursorilor ce anunțau sosirea lui Dumnezeu pe pămînt — ar fi introdus pentru prima oară pe scena istoriei, sentimentul revoltei[3], prevestitoare de timpuri mai bune pentru poporul lui Jehova, evidențiind pentru prima oară sentimentul nemulțumirii față de situația prezentă. Profeții aruncă sămînța acolo unde vor trebui să apară frumoasele visuri de viitor, în același fel în care ar proceda astăzi un propagandist al socialismului, sădind în sufletul maselor muncitoare disprețul față de societatea actuală. Lumea biblică e plină de proteste împotriva nedreptăților și inegalităților sociale. Soarta celor săraci o înduioșează, face promisiuni de fericire viitoare și amenință pe cei bogați.

---

[1] J. Delvaille, *Essai d'une histoire de l'Idée de progrès...*, Paris, 1905, p. 278.

[2] F. Brunetière; *La formation de l'idée de progrès*, în *Etudes critiques*, vol. I, pag. 286; în același sens, Allengry, *A. Comte*, p. 172—173.

[3] G. Batault, *Le judaisme et l'esprit de révolte*, în *Mercure de France*, 1920.

Cu toate acestea, experiența de fiecare zi, așteptările înșelate, au început să contrazică afirmațiile profeților. Și atunci a fost nevoie să se amîne îndeplinirea frumoaselor visuri pentru un viitor și mai îndepărtat, pentru lumea de dincolo, pentru paradis. „Aceasta a fost credința în înviere, pe care a impus-o nevoia de dreptate: cînd credincioșii mor în cele mai îngrozitoare chinuri, ei trebuie să fie recompensați altundeva, în altă lume."[1]

Mai tîrziu, cînd Ierusalimul a fost distrus de Vespasian și cînd poporul evreu a fost împrăștiat în lumea întreagă, din „ghetto"-urile unde se refugiaseră — fie pentru a se apăra de persecuții, fie ca o consecință a exclusivismului lor — evreii insuflau, în schimb, popoarelor care-i persecutau, spiritul revoltei și al nemulțumirii. S-a susținut chiar că adoptarea socialismului subversiv de către evrei s-a datorat tot spiritului lor profetic, care supraviețuiește încă în ei de-a lungul secolelor[2].

Antichitatea greco-romană a cunoscut și ea această idee. În afară de riturile orfice, pline de profeții misterioase, în afară de pitagorism și de filozofia lui Xenofan care distingea mai multe etape de evoluție, operele filozofilor se ocupă adesea de construcția unor utopii viitoare, în care racilele prezentului își vor găsi tămăduirea necesară. Să ne gîndim la *Republica* sau „Legile" lui Platon, sau chiar la poemul lui Lucrețiu. Cu toate acestea, trebuie să remarcăm că în utopia lui Platon se face aluzie la restaurarea unei epoci de aur, care a mai existat odată și care trebuie să se realizeze din nou. Idealul său este regresiv. Totuși nu este mai puțin adevărat că el prezintă proiectul clar al unei concepții ce implică ideea de schimbare.

---

[1] J. Delvaille, *op. cit.*, pag. 29.

[2] G. Batault, *Le Problème juif*, Paris, 1921, Cf. J.-J. Tharaud — *Bolchevistes de Hongrie*, în *Revue des deux Mondes*, T. III, 1921, p. 621.

Evul mediu și Renașterea vor relua aceste planuri naive de construcție a viitorului. Thomas Morus va construi și el după exemplul lui Platon și în culorile imaginației sale o „Utopie"; un călugăr dominican, italianul Campanella, vrea și el o cetate ideală, pe care o numește „Cetatea Soarelui" și care ajunge chiar să trezească interesul lui Ludovic al XIII-lea; F. Bacon își pune speranța în a sa „Nova Atlantis". Dar toate aceste construcții clădite de imaginația liberă a autorilor, erau lipsite de o bază obiectivă. Ele se prezentau, cel mult, ca aspirațiuni subiective. Autorii lor nu-și dădeau osteneala să știe dacă ele erau sau nu realizabile.[1]

Concepția progresistă găsește însă cel mai puternic sprijin în doctrina lui Descartes. Descartes a stabilit supremația rațiunii. În afară de ea, nu recunoaște nici o autoritate. Recomandă — prin al său „dubiu metodic" — disprețul față de tot ceea ce nu apare ca evident rațiunii. Înlăturînd principiul autorității, el face posibilă gîndirea liberă, liberul examen.

Fără Descartes speculațiile filozofice ale secolului al XVIII-lea nu ar fi fost posibile. Acesta e și motivul pentru care secolul ce urmează lui Descartes, devine un adevărat laborator al ideii de progres. Primul moment al afirmării acestei idei este marcat de opusculul lui Perrault *Paralele între cei vechi și moderni*, ultimul prin „Schița" lui Condorcet. Între aceste două opere este cuprinsă întreaga istorie a ideei de progres[2].

---

[1] Pentru mai multe detalii asupra acestor construcții utopice, a se vedea: G. Adler, *Geschichte des Kommunismus und Anarchismus*, I-a parte (în bibliografie cartea lui G. Adler figurează cu titlul *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus, 1789*, n. ed.); și Kautsky, Bernstein etc. *„Vorläufer"*, în *„Moderne Sozialismus"*, vol. I.

[2] „Se poate spune despre istoria literară a sec. al XVIII-lea că e cuprinsă și închisă în întregime între două date, două opere; *Les Parallèles des Anciens et des Modernes* de Ch. Perrault și *l' Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet, tipărită din ordinul Convenției Naționale. Tot ceea ce precede *Paralelele* ține în mod sigur de secolul al XVIII-lea, tot ceea ce urmează operei *l'Esquisse* ține de secolul al XIX-lea pe care dealtfel ea îl anunță". Brunetière, *op cit.*, p. 192.

Abia în secolul al XVIII-lea ideea de progres adaugă vechilor elemente ce o constituiau, mişcarea şi noutatea şi un element nou care e ideea de perfectibilitate. Cauzele care determină această îmbogăţire, sînt multiple. În primul rînd decadenţa religiei. S-a spus — pe drept cuvînt — că secolul al XVIII-lea a fost un secol ateu. Puterea retrogradă a secerdoţiului descreşte. Gîndirea şi publicitatea laică devin treptat posibile. În consecinţă, libera gîndire îşi ia zborul, şi credinţa în ştiinţă, care exista încă de pe vremea lui Descartes, devine foarte puternică. Se explică fenomenele prin cauze naturale. Se renunţă la explicarea prin miracol. Pătrunderea ştiinţei în rîndurile maselor devine considerabilă. Moravurile se bucură de o libertate deplină. Manierele cele mai libere sînt afişate pretutindeni. Libertinii ridiculizează în anecdote spirituale clerul şi biserica. Reforma religioasă, realizată în multe ţări ale Europei nu încetează să-şi afirme influenţa în Franţa. Conflictul cu iezuiţii, care se termină prin expulzarea acestui ordin din Franţa, după cum fusese expulzat mai înainte din Spania şi Portugalia, nu face decît să sporească neîncrederea existentă faţă de religie. Filozofia ia locul religiei. Predicatorii înlocuiesc rugăciunile prin discursuri morale. Apar opere care propagă religia naturală. În Anglia puterea „deiştilor" creşte. Societăţile se înmulţesc; trebuie să cităm exemplul aceleia intitulate: „liberi muratori", condamnată de papi în 1738, sau a „francmasonilor", care pătrund în Franţa în anul 1725. Se pare că se pot număra, în 1743, aproape douăzeci şi cinci de loje[1].

În acelaşi timp saloanele literare şi filozofice erau în floare. Conversaţia, adică arta de a vorbi numai în scopul de a schimba idei fără vreo preocupare practică, se dezvolta în saloanele unei doamne de Tencin sau de Geoffrin, a unui Helvétius sau a unui baron d'Holbach, unde în toate serile se discutau aprins subiectele cele mai grave ca şi cele mai neînsemnate. Academiile acordau premii pentru subiectele politice sau sociale.

---

[1] G. Delvaille, *op. cit.*, p. 414.

Dar ceea ce creează mai ales sentimentul progresului, este evoluţia economică. Fiziocraţii studiază bogăţia pe care numai pămîntul o produce. Ei se interesează de bunăstarea materială a poporului. Boisguillebert, Gournay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, agită peste tot ideile fiziocrate, care preconizează de asemenea progresul. Burghezia se îmbogăţeşte, devine creditoarea nobilimii, a regelui şi chiar a statului. Comerţul exterior este în plină dezvoltare. Debuşeurile maritime se înmulţesc. Se întrevăd începuturile unei politici coloniale. Noua clasă, puternica burghezie, care tocmai apăruse, plină de speranţe, încrezătoare în propriile ei puteri, cere frînele guvernării. Ea identifică prosperitatea proprie cu prosperitatea generală[1]. Marea revoluţie industrială care trebuia să se îndeplinească către sfîrşitul veacului, se presimte de pe acum.

Această stare de lucruri face posibilă o puternică emancipare socială. Nu trebuie să privim revoluţia de la 1789 ca fiind singura manifestare de acest fel pe care a cunoscut-o secolul al XVIII-lea. Un mare număr de revolte mai mici au pregătit-o. În ziua de 6 mai 1750 s-a înregistrat o răscoală destul de serioasă; diferite forme de opoziţie ale parlamentului, apărute ceva mai tîrziu, şi în sfîrşit afacerea La Chalotais sînt simptome semnificative. „Filozofii nu au făcut decît să teoretizeze prin doctrină ideile care fermentau peste tot"[2]. Lumea îndrăzneşte chiar să pronunţe cuvîntul revoluţie. D'Argenson spune undeva: „Opinia merge, urcă şi se măreşte, ceea ce ar putea provoca o revoluţie naţională". Noţiunea de „umanitate" este la modă și Mercier de la Rivière o considera drept cea mai frumoasă expresie ce se poate găsi în dicționar.[1]

---

[1] G. Sorel în *Les Illusions du Progrès* crede că ideea de progres este o minciună, pe care o clasă ajunsă la putere o oferă drept consolare clasei oprimate.

[2] Rocquain, *L'esprit révolutionnaire avant la Révolution*, p. 706.

Secolul este în plină fierbere. După 1750 lumea trăia într-o permanentă așteptare a revoluției. D'Argenson scria următoarele, cam în aceeași vreme: „Nu se vorbește decît de necesitatea unei apropiate revoluții din cauza proastei stări în care, se găsește guvernul."[2] Sau: „Toate categoriile sînt nemulțumite. Materia fiind pretutindeni inflamabilă o tulburare poate să se transforme în revoltă, iar din revoltă într-o revoluție totală, care va alege adevărați tribuni ai poporului, comiții, comune și care va lua regelui și miniștrilor puterea lor excesivă de a face rău."[3]

Aceste rînduri erau scrise pe la 1751. Pe atunci nici Rousseau, nici Raynal, nici Diderot, nici Helvétius nu erau încă celebri. De aici F. Rocquain scoate următoarea concluzie: „Cu mult înainte ca acești filozofi să ajungă a conduce opinia publică prin scrierile lor, perspectiva unei revoluții politice devenise evidentă pentru oamenii inteligenți."[4]

În 1754, cum monarhia susținea clerul împotriva națiunii și proclamă exilul parlamentului, revoluția este pe punctul de a izbucni. „Inferioară prin doctrină revoluției de la 1789, revoluția de la 1754 ar fi avut cel puțin avantajul, că oricîte excese ar fi comis, nu ar fi ajuns desigur să instaureze un regim de teroare, a cărui amintire este încă destul de apăsătoare; că spiritul de reformă ar fi temperat spiritul revoluționar;

---

[1] Un călugăr dintr-o mînăstire, Sf. Margareta, se exprimă astfel: „Mai devreme sau mai tîrziu revoluția va izbucni într-un regat, în care sceptrul se încrucișează cu cădelnița". D'Alembert în *Destruction des Jésuites*, spune la fel: „Mijlocul secolului pare destinat să facă epocă în istoria spiritului uman prin revoluția ce se pregătește în idei". A se vedea și alte mărturii istorice prevestind revoluția, în Delvaille, p. 717 și urm.

[2] D'Argenson, *Mémoires*, VI, p. 464 (sept. 1751).

[3] D'Argenson, *Mémoires*, VII, p. 51.

[4] F. Rocquain, *L'esprit révolutionnaire avant la Révolution*, p. 145: „Necesitatea unei schimbări în regimul politic al Franței era în mod general resimțită. Din primele luni ale anului 1751, era printre oamenii capabili de reflecție, cel mai obișnuit subiect de discuție. Această schimbare se rezumă în cuvîntul revoluție."

că nu s-ar fi ajuns la situația primejdioasă de a construi un regim nou și dintr-o dată pe ruinele vechiului regim."[1] Ceva mai tîrziu, toți filozofii devin conștienți de apropierea revoluției. Voltaire scrie în acest sens: „Tot ceea ce văd zvîrle sămînța unei revoluții care va veni inevitabil și al cărei martor nu voi avea plăcerea să fiu... Lumina s-a răspîndit într-atît din om în om, încît o explozie va izbucni și atunci va fi un zgomot asurzitor. Tinerii sînt fericiți; ei vor vedea lucruri frumoase."[2] Și Grimm scrie în corespondența sa: „Această neliniște care muncește pe ascuns sufletele și le îndeamnă să atace abuzurile religioase și politice, este un fenomen caracteristic secolului nostru, așa cum era spiritul reformei pentru secolul al XVI-lea, și prevestește o revoluție apropiată și inevitabilă. Se poate spune că Franța este centrul acestei revoluții."[3] Într-un extras din deliberările adunării clerului din august 1765, găsim următoarea concluzie: „Spiritul secolului pare a amenința cu o revoluție, care prezice sub toate aspectele, o ruină și o distrugere totală"[4]. Cartea abatelui Raynal, *Istoria filozofică și politică a instituțiilor și comerțului europenilor în amîndouă Indiile*, care condamnată de parlament, după plecarea lui Necker, să fie arsă, scoate de asemeni în evidență progresul pe care îl făcuse spiritul revoluționar în opinia publică.

Această fierbere fusese produsă, înainte de toate, de operele marilor filozofi.

Luminile rațiunii sînt izvorul tuturor virtuților: pentru a fi bun, trebuie să fii instruit.

---

[1] *Ibidem*, p. 181.

[2] Voltaire, *Correspondance générale*, IX, p. 256. D'Argenson, VIII, p. 247—248: „Peste tot, într-adevăr, nu se vorbea decît de schimbare și de «revoluție» (către 1751) în biserică și în stat. Militarii nu erau mai supuși decît magistrații. Trimiși cînd împotriva magistraților, cînd împotriva protestanților, însărcinați a ține în frîu populația, pe care o răscula mizeria, sau care lua parte la turburările civile, începeau să fie dezgustați de rolul lor."

[3] Grimm, *Correspondance*, V, p. 358—359.

[4] Citat de F. Rocquain, *op. cit.*, p. 251.

Un d'Holbach preconizează şi el răspîndirea instrucţiunii. Progresul se bazează mai ales pe raţiune. Dar în opera sa *Sistemul naturii*, el combate ideea falsă a decăderii omenirii. Această idee ca şi aceea a pretinsei superiorităţi a antichităţii faţă de lumea modernă este falsă. În loc să admirăm pe cei vechi, să cercetăm mai degrabă istoria transformărilor şi progreselor îndeplinite de omenire. Societăţile sălbatice au fost mult timp războinice. Mai tîrziu, despotismul tiranilor a provocat revoluţii care i-au detronat. Poporul a cucerit încetul cu încetul instrumentele civilizaţiei: focul, scrierea, uneltele tehnice care permit astăzi oricărui muncitor să prelucreze aşa cum voieşte materia. Chiar greşelile, insuccesele omenirii au fost utile, căci adesea invenţiile se nasc din erori[1]. Pînă şi întunecatul ev mediu a contribuit la creşterea prosperităţii generale. Pesimişti ca Rousseau, împotriva cărora d'Holbach protestează cu indignare, n-au dreptul să susţină prejudecata decadenţei umane. Dar să recunoaştem că natura umană conţine încă multe imperfecţiuni, chiar dacă nu ar fi vorba decît de violenţă şi răutate.

Progresul final va veni o dată cu deplina cunoaştere a adevărului, care se va realiza în acord cu progresul raţiunii. Ignoranţa e baza tuturor nenorocirilor[2].

În *Încercare asupra moravurilor* de Voltaire găsim aproape aceleaşi idei. Făcînd bilanţul tuturor cuceririlor spiritului uman, din antichitate şi pînă în epoca contemporană, sîntem obligaţi să constatăm un progres continuu. Pentru a demonstra aceasta, Voltaire trece în revistă toate popoarele; pe sălbatici ca şi pe caldeeni, chinezi, evrei; de la creştinism şi pînă în epoca lui Ludovic al XIV-lea, epocă în care spiritul uman atinge apogeul. Tabloul istoric zugrăvit de el, deşi nu are calităţile analitice ale lui Condorcet, este aproape tot atît de complet.

---

[1] D'Holbach, *Essai sur les Préjugés*, p. 238; *Morale universelle*, sect. IV, cap. X.

[2] D'Holbach, *Politique naturelle*, discus I—IX.

Mai concentrată, realizînd chiar un început de sinteză, este argumentarea lui Turgot, care este pe drept cuvînt considerat ca precursor al lui Condorcet şi Comte[1]. Doctrina sa este exprimată în discursul pe care l-a ţinut în 1750 la Sorbona. Avînd intenţia de a scrie o istorie universală, el a stabilit înaintea lui Comte legea celor trei stadii. Pentru el, ca şi pentru toţi ceilalţi gînditori ai epocii, progresul este în funcţiune de progresul intelectual şi se îndeplineşte încet, dar sigur. Studiind istoria ajungem să descoperim legea generală după care se îndeplineşte această evoluţie.

Ca şi Auguste Comte, el distinge la început o epocă religioasă: „Înainte de a cunoaşte legătura efectelor fizice între ele, nimic nu era mai natural decît a presupune că ele sînt produse de fiinţe inteligente, invizibile şi asemănătoare nouă. Tot ceea ce se întîmplă, fără intervenţia oamenilor, şi-a avut zeul, căruia frica şi speranţa i-au creat imediat un cult."[2]

Apoi o etapă filozofică: „Cînd filozofii au observat absurditatea acestor poveşti, fără să dobîndească totuşi adevăratele lumini asupra istoriei naturale, ei îşi închipuie că explică cauzele fenomenelor prin expresii abstracte ca «esenţă» şi «facultate»."[3] În sfîrşit, o a treia fază, faza ştiinţifică: „Abia mai tîrziu, observînd acţiunea mecanică pe care o au corpurile unele asupra celorlalte, au fost deduse din această mecanică alte ipoteze, pe care numai matematica le poate dezvolta şi experienţa verifica."[4]

Nu mai e nici o îndoială în privinţa marii înrudiri dintre doctrina lui Turgot şi aceea a lui A. Comte.

Dar cel care a dat expresie definitivă ideii de progres, a fost Condorcet. Revoluţionar convins, deşi prudent şi luminat, el cade victimă politicii sîngeroase a Convenţiunii. Opera sa, *Schiţă*, publicată din ordinul

---

[1] A. Comte spune despre Turgot: „Înţeleptul Turgot, ale cărui preţioase presimţiri în privinţa teoriei generale a perfectibilităţii umane au pregătit fără îndoială gîndirea lui Condorcet". (*Cours de Philosophie positive*, vol. IV, p. 201).

[2] *Ebauche du premier discours*, p. 294.

[3] *Ibid.*, p. 294.

[4] *Ibid.*, p. 260.

Convenţiunii mai înainte de a cădea în dizgraţie, este un fel de rezumat şi de bilanţ al ideilor întregului secol. Cu Condorcet se încheie concepţia pe care şi-o făcuse secolul al XVIII-lea despre ideea de progres, pentru a lăsa loc alteia, aceleia a secolului al XIX-lea, reprezentată de Saint-Simon, Fourier, Proudhon.

Condorcet crede că metoda pe care trebuie să o urmăm este aceea a ştiinţelor exacte; adică a experienţei, căreia trebuie să-i dăm o mare extindere pentru ca depăşind studiul fenomenelor naturii să poată îmbrăţişa studiul fenomenelor istorice, al istoriei, „acest vast cîmp de observaţii în mare" şi al politicii[1]. Prin aceasta, el dă cel dintîi o bază sigură filozofiei istoriei, din care decurge sociologia.

Ca şi pentru predecesorii săi, istoria este înlănţuirea progreselor spiritului uman: „Acest lanţ imens care, de-a lungul sforţărilor, erorilor, dezastrelor şi crimelor unui lung şir de generaţii, uneşte cele două extreme ale speţei noastre cu locuitorul stupid şi se termină cu naţiunile luminate ale secolului al XVIII-lea, cu înţeleptul inspirat de umanitate, susţinut de virtute, condus de filozofie."[2] Cauzele progresului, după el, sînt multiple. Mai întîi clima şi mediul care creează omului o anumită dispoziţie. Apoi întîmplarea care prilejuieşte descoperirile. În sfîrşit, necesităţile omului care dezvoltă atenţia şi spiritul de observaţie.

Situat între Turgot şi Comte, Condorcet împarte şi el istoria în diferite epoci. Găseşte nu mai puţin de nouă etape caracteristice. Faptul că umanitatea a traversat toate aceste etape dovedeşte că progresul şi perfectibilitatea sînt legi ce guvernează istoria. Pentru Condorcet, perfectibilitatea nu este decît un aspect al acelei dinamice sociale pe care o dezvoltă A. Comte în sistemul său. Ea studiază societăţile „în mişcare", în timp ce statica socială le studiază în „repaos". Progresul „este un drum neîntrerupt", dezvoltarea se efectuează într-o perfectă continuitate.

---

[1] *Esquisse*, VIII, p. 417.

[2] *Fragment de la première époque*, VI, p. 290.

„Rezultatul că fiecare moment actual depinde de rezultatul pe care îl ofereau momentele precedente, influenţează asupra aceluia al timpurilor viitoare"[1]. E o mişcare în acelaşi timp irezistibilă şi necesară, care nu poate fi oprită. Tirania şi despotismul pot să o oprească preţ de o clipă; ele nu vor putea însă să o oprească pentru totdeauna. O clipă respinsă, tendinţa către progres se va transforma în revoluţie. „Istoria politică şi istoria revoluţiilor este istoria progresului"[2]. Căci această tendinţă este independentă de voinţa individuală ca şi de voinţa colectivă. Condorcet crede într-un fel de fatalism al progresului. Tot ceea ce s-a petrecut în istorie a fost necesar. Iată de ce nu trebuie să ponegrim trecutul, căci, fără el, progresul nu ar fi fost posibil. „Progresul nu poate fi decît rezultatul acumulării spontane a diferitelor progrese parţiale".

Această constatare istorică este bazată pe o lege filozofică. Tendinţa către perfectibilitate este, după Condorcet, universală, este legea după care se conduc toate fiinţele din natură şi cu atît mai mult omul. „Natura nu a impus nici o limită perfecţionării facultăţilor umane, perfectibilitatea este într-adevăr infinită, progresele acestei perfectibilităţi, nedepinzînd de-acum înainte de nici o forţă care ar vrea să le oprească şi neavînd altă limită decît durata globului terestru pe care ne-a aruncat natura. Niciodată mersul acestor progrese nu va fi retrograd."[3]

Din această convingere pornesc speranţele sale optimiste în eficacitatea măsurilor legislative şi în revoluţii. El nu crede că e necesar ca legea să fie în conformitate cu moravurile. Crede în virtuţile ei. „E de ajuns să luminezi pe oameni pentru a-i face de îndată virtuoşi"[4].

Iată de ce ia ca exemplu revoluţia americană ale cărei rezultate îi par demne de meditaţii adînci. În opera sa *Despre influenţa revoluţiei americane asupra*

---

[1] Condorcet, *Esquisse*, citat de Allengry, p. 792.

[2] *Ibidem*, VI, p. 13.

[3] *Ibidem*, VII, p. 30; F. Allengry, p. 758.

[4] *Esquisse*, VI, p. 13.

Europei, el scrie: „Fericirea oamenilor depinde de legi bune. Cu legi bune se evită revoluţii sîngeroase"[1].

Exemplul revoluţiei americane va distruge prejudecăţile europene şi va aduce pacea între popoare. Ea va favoriza libertatea, comerţul şi justiţia[2]. Ea va învăţa pe europeni mai ales ce este democraţia. „E timpul să ne convingem... că ceea ce numim *popor* în Europa este o clasă de oameni care nu există, nici nu poate să existe sub guvernele noastre; că o clasă de oameni, lipsită de drepturi cetăţeneşti, trebuie să fie cel puţin indiferentă faţă de un sistem stabilit, dacă nu chiar ostilă; că, în sfîrşit, singurul mijloc de a îndrepta poporul spre o bună organizare, este de a face ca fericirea şi siguranţa lui să stea în această organizare."[3] Astfel vrea Condorcet să prevină revoluţiile. Dar dacă ele totuşi se produc, el nu se teme de ele. Marea revoluţie este pentru el „războiul raţiunii împotriva prejudecăţilor". Recunoaşte că turburările mari aduc cu ele o mulţime de excese şi violenţe, dar nu e mai puţin adevărat că ele aduc umanităţii dreptatea, fraternitatea şi raţiunea. Revoluţiile suferă şi ele influenţa legii progresului şi devin din ce în ce mai raţionale. Pentru a demonstra această afirmaţie, Condorcet scrie o broşură comparativă *Reflecţii asupra revoluţiei din 1688 şi asupra celei din 10 august 1792*, în care arată superioritatea revoluţiei franceze asupra revoluţiei engleze[4].

Dar nu trebuie să ne închipuim că Condorcet găseşte în insurecţie mijlocul cel mai sigur de a realiza democraţia. În *Cronica Parisului* el spune în această privinţă: „Insurecţia este ultima resursă a popoarelor oprimate. Ea este o datorie sfîntă atunci cînd nu mai există nici un alt mijloc de salvare. Dar un popor care are reprezentanţi ce i-au rămas fideli, prin glasul cărora poate oricînd să propună sau chiar să determine măsurile de salvare pe care le impun împrejurările, merge el însuşi spre ruină, dacă preferă acestor mijloace de acţiune temperate prin lege, mijloacele a căror ilegalitate este în stare să ducă la pierderea întregului rezultat."[1] De aceea el se sileşte să limiteze dreptul de răscoală la trei cazuri: violarea drepturilor naturale prin lege, de către funcţionari, sau prin acte arbitrare. Dar preferă „mijlocul legal de împotrivire la asuprire", pe care ar vrea să-l vadă înscris în constituţie. Prin aceasta el înţelege cenzura poporului, referendum şi responsabilitatea funcţionarilor[2].

Vedem astfel cum ideea de progres şi perfectibilitate atinge cea mai mare dezvoltare prin concepţia lui Condorcet. Ea nu se transformă încă în atitudine revoluţionară, dar pregăteşte pe numeroase căi apariţia ei.

*

Dar progresul are loc numai atunci cînd se bazează pe stabilitatea legilor naturii. Cartesianismul demonstrează tocmai posibilitatea determinismului mecanicist fără de care nici o ştiinţă nu poate lua naştere. Tot secolul al XVIII-lea aduce omagii lui Descartes ca unui precursor[3].

Convenţia îl salută ca pe maestrul ei şi vrea să-i asigure un loc în Panteon. Pentru Condorcet, matematician ca şi el, Descartes este „filozoful ingenios şi îndrăzneţ". Enciclopediştii sînt de aceeaşi părere[4].

Dar nu trebuie să ne închipuim idealul progresist ca un ideal revoluţionar. Ideea de progres este întrucîtva o idee conservatoare, căci, prin caractertul ei cartezian de *stabilitate*, este lipsită de orice tendinţă subversivă. Cine spune știință spune în același timp certitudine și siguranță împotriva oricărei surprize, împotriva oricărui salt neprevăzut. Legile naturii fiind imuabile, totul se va desfășura conform prevederilor. „Pentru ca progresul să fie posibil, trebuie să ne putem baza pe natură, ca nu cumva de la un secol la altul, capriciile ei să anihileze știința noastră."[1]

---

[1] *De l'influence de la révolution americaine sur l'Europe*, Oeuvres T. VIII, p. 20—21.

[2] *Ibidem*, T. VIII, p. 28—29.

[3] *Ibidem*, T. VIII, p. 50.

[4] Broşura analizată de F. Allengry, *op. cit.*, p. 128.

[1] Citat de Allengry, *op. cit.*, p. 155.

[2] *Esquisse*, X, p. 197 şi 612.

[3] „Credinţa în perfectibilitatea indefinită, dezvoltată mai ales la Turgot, Condorcet şi Kant, e o credinţă de origine carteziană". Michel — *L'idée de l'Etat*, p. 65.

[4] Allengry — Condorcet, p. 810. A se vedea în această privinţă: d'Alembert, *Discours préliminaire*.

Sub această formă embrionară ea servește mai degrabă doctrinei evoluției, din care nu se va desprinde decît mai tîrziu ideea schimbării bruște.

În afară de această primă trăsătură, ideea de progres se delimitează de gîndirea revoluționară și printr-o altă idee, aceea a continuității. Într-adevăr, pentru a constata îmbunătățirea trebuie ca momentul posterior să cuprindă pe cel anterior și în plus încă un element nou.

Progresul nu se poate efectua pornind de la nimic. El este o judecată de relație care indică superioritatea unui moment *a* asupra altui moment *b*. El nu poate fi conceput în sine, independent de antecedentul său, cu care, dimpotrivă, trebuie măsurat și comparat. Condorcet spune, și aceasta e teza lui preferată: „Termenii anteriori ai unei serii unice au o influență asupra termenilor actuali. Trecutul retrăiește în prezent și prezentul trebuie să se explice prin trecut"[2], sau, cum se exprimă Leibniz prezentînd această idee într-un mod și mai clar: „Prezentul conține trecutul și e plin de viitor". Dar continuitatea exclude revoluția care exprimă schimbarea bruscă, noutatea neașteptată ca și surpriza necondiționată. Condorcet consideră întotdeauna acest fel de a vedea de cea mai mare utilitate: „El susține că pentru omenire ca și pentru forțele naturale, acțiunea cea mai fecundă, cea mai puțin dificilă, e acțiunea continuă. Cu ea, nu e posibilă nici o punere în mișcare mereu repetată, nici o oprire, nici o lovitură, ci un progres încet dar sigur care se con-

---

[1] F. Brunetière, *op. cit.*, p. 240.

[2] Allengry, *op. cit.*, p. 791.

solidează pe măsură ce se continuă. Dacă, dimpotrivă, intensitatea efortului e prea mare, durata să devine foarte redusă. Cînd impulsul primitiv s-a stins, începe o perioadă de reacțiune sau, ceea ce este tot atît de primejdios, de inerție, căreia nu-i poate pune capăt decît o enormă cheltuială de energie ce se epuizează repede.

Mersul umanității se va realiza așadar prin smucituri, va înregistra elanuri viguroase, despărțite între ele prin perioade de retragere sau de oprire. Toate reformele vor fi produsul unor crize violente. Progresul nu se va înfăptui fără a provoca pe pămînt ruine. Între aceste două sisteme, Condorcet nu ezită: „el se pronunță pentru acțiunea continuă, împotriva acțiunii intermitente, pentru progresul armonios, împotriva progresului în zig-zag"[1]. Revoluția, dimpotrivă, este creație și libertate, căci ea depășește domeniul strict al determinismului, în același fel în care depășește momentul imediat anterior, a cărui rezultantă este. Dealtfel, dacă pentru secolul al XVIII-lea, progresiștii reprezentau un grup de scriitori cu păreri înaintate, gînditori radicali și îndrăzneți, în secolul al XIX-lea, îndată ce ia naștere ideea de revoluție, ei devin moderați. În Europa contemporană, în aproape toate țările, partidele zise progresiste sînt partide conservatoare.

Dar chiar în ochii lumii de la 1789 Condorcet nu trecea drept un revoluționar[2]. Ori de cîte ori se prezintă ocazia, el se pronunță împotriva mijloacelor violente. „Condorcet respinge mijloacele violente, el nu dorește nici insurecția, nici revolta, ci un mijloc legal de a rezista împotriva asupririi... El enumeră cele trei cazuri în care apare opresiunea: violarea drepturilor naturale prin lege, de către funcționari, prin acte arbitrare."[3] Pe concetățenii săi îi sfătuiește să asculte de legi, chiar dacă sînt nedrepte, vrea să împace burghezia cu aristocrația.

---

[1] L. Cahen, *Condorcet et la Révolution française*, p. 546.

[2] Allengry, *op. cit.*, p. 407. „La 24 april 1793, Robespierre îi reproșează că nu a făcut o declarație pentru oameni, ci numai pentru bogați, pentru acaparatori, pentru traficanți, pentru tirani."

[3] *Ibid*, p. 415.

În momentul alegerilor de la 1789 invită poporul să se abțină de la orice mișcare violentă. În 1790 a căutat o modalitate de înțelegere cu acei care se temeau de excesele demagogiei, fiind totuși admiratori ai revoluției; îndeamnă pe toți cei ce au cultul egalității să se grupeze, să renunțe la certurile lor, să reziste eforturilor pernicioase ale factorilor de dezordine[1].

Astfel, în rezumat, ideea de progres, utilizînd o veche concepție, aceea a mișcării către viitor, idee cunoscută deja în antichitate, devine în secolul al XVIII-lea, grație cartezianismului, o filozofie a istoriei. Privirile se îndreaptă către viitor, de la care se așteaptă o ameliorare continuă. În același timp se manifestă nemulțumirea față de prezent și se întrevede posibilitatea de a construi alte societăți mai bune și mai perfecte. Necesitatea afirmării progresului este cea mai simplă și cea mai benignă atitudine a omenirii revoluționare. Această atitudine este inocentă și deloc subversivă, pentru că ea nu cere decît transformări lente și în cadrul legii.

Dar, dacă în numele progresului, nemulțumirea publică cere reforme, aceste reforme trebuie să fie justificate. Nici o schimbare nu se face fără motiv. Doctrina progresistă, care descrie mișcarea, nu se satisface prin ea însăși. Ea are nevoie de sprijinul unei alte teorii. Aceasta va fi ideea dreptului natural.

---

[1] În cartea sa asupra lui Condorcet, L. Cahen scrie în concluzie: „A evita revoluțiile, a permite evoluției naturale să se îndeplinească în mod pașnic, acesta a fost planul persistent al lui Condorcet și iată de ce a acordat importanță aît de mare chestiunii revizuirii și a încercat să reunească pe toți inamicii ordinei într-o vastă mișcare progresistă și democrată. Poporul nu este autorizat să recurgă la forță decît în cazuri de necesitate absolută: dar nu există necesitate absolută atît timp cît Constituția dă cetățenilor posibilitatea de a obține ușor reforma legilor care îi oprimă. De teama unei mișcări bruște, a scandalului, a răscoalelor, Condorcet cere stabilirea unei proceduri de revizuire eminamente liberală și democrată. Om de guvernămînt, Condorcet este în același timp un om de ordine", p. 546. — În același sens, H. Denis, *Histoire des systèmes économiques et socialistes*, vol. II, p. 12.

Partizanii celei dintîi sînt în același timp apărătorii celei de a doua, ca Turgot, Helvetius, Condorcet. Idealul revoluționar nu va fi complet elaborat decît prin fuziunea acestor două idei. Să examinăm, așadar, conceptul dreptului natural și să vedem care este contribuția lui la formarea ideii de revoluție.

II

Ca și noțiunea pe care am analizat-o pînă acum, noțiunea de drept natural fără a fi o invenție specifică secolului al XIX-lea atinge în această epocă nu numai punctul culminant al dezvoltării sale, dar cîștigă și elementele care îi lipseau. Ea devine baza juridică pe care se va sprijini democrația și servește, predicînd egalitatea tuturor, drept ultim argument împotriva doctrinei vechi, care nega unor anumiți indivizi dreptul de a participa la viața socială. Pînă în secolul al XVIII-lea, două influențe tind, fiecare pe contul ei, la elaborarea acestei noțiuni: influența creștinismului și influența dreptului roman.

Cea dintîi crede într-o epocă de aur, anterioară izgonirii primului om. Timpul acesta fericit nu cunoaște deosebiri de clasă, privilegii, inegalitate economică. Comunismul este legea acestor societăți. „Cine nu știe, spune Massillon, că toate bunurile aparțin la origine tuturor oamenilor în comun, că natura nu cunoaște nici proprietate, nici diviziune, și că ea dă fiecăruia în stăpînire întregul univers."[1] Evanghelia binecuvîntează pe sărac și blestemă pe bogat. Sărăcia este izvorul tuturor virtuților, căci ea simbolizează persoana lui Cristos. Bogatul nu poate să dobîndească virtutea decît împărțindu-și averea cu săracii: „mila răstoarnă rangurile, după cum tot ea egalizează averile și restaurează starea naturală"[2].

---

[1] Citat de A. Espinas, *La philosophie sociale au XVIII-ème siècle, de la Révolution* p. 86.

[2] *Ibid.*

Creştinismul are în vedere mai înainte de toate „omul în sine", pe care se sileşte să-l descopere în diferitele-i roluri efemere de cetăţean, sclav sau străin. El nu ia în considerare decît ceea ce este specific uman în această situaţie.[1] „Dar, dacă religia creştină apără pe individ împotriva inegalităţilor politice, împotriva nedreptăţilor guvernărilor despotice, ea face acest lucru pentru a-l trece în puterea bisericii, cu care un conflict nu este de conceput.[2]

Un alt curent de idei, şi mai favorabil concepţiei dreptului natural, este curentul de idei dezvoltat de către dreptul roman, în special în acea parte a legislaţiei romane influenţată de edictele pretorilor, care făceau deosebirea între "jus civile" şi "jus gentium". Prin acesta din urmă se înţelegea nu numai dreptul popoarelor cucerite, dar şi noţiunea unui drept raţional, conform legilor naturii. La începutul vieţii juridice romane, influenţa regimului familial se resimţea foarte mult şi împiedica dezvoltarea oricărui individualism. Dar pe măsură ce familia se restrînge, tendinţa individualistă a dreptului se accentuează. Proprietatea devine dreptul de uz şi de abuz. În acelaşi timp „status libertatis" şi „status civitatis" devin acceptabile plebei. Această transformare s-a datorit atît evoluţiei moravurilor cît şi filozofiei stoice, care predică dreptul natural. Cicero, partizan al acestei şcoli, apare în «Pro Milone» sau în «De legibus» ca apărător fervent al acestei concepţii juridice.

Dar, dacă în ştiinţa dreptului, preceptele şi normele acestei filozofii sînt puternice şi modifică natura familiei, a proprietăţii şi a contractului, în viaţa politică ele sînt mult mai slabe. Sclavia se menţine, individul nu este bine apărat împotriva arbitrarului funcţionarilor, pedepsele penale nu sînt lipsite de cruzime. Antichitatea nu a putut crea un drept natural eficace în viaţa politică.[1]

---

[1] În secolul al XVIII-lea contribuţia bisericii la răspîndirea dreptului natural este destul de mare. În 1748, la Dijon, se deschide un concurs asupra următoarei probleme: „Despre priceperea lui D-zeu în împărţirea averilor". În ajunul Revoluţiei, accentul predicatorului în sprijinul săracului va deveni mai aspru şi mai ingenios. Espinas *op. cit.*, p. 87.

[2] J. Charmont, *La Renaissance du droit naturel*, p. 14.

Cu toate acestea, concepţia juridică romană este destul de avansată. Tradiţia nu se pierde. Împăcînd morala creştină cu doctrina romană, evul mediu va da naştere unei concepţii de drept natural şi mai înaintată. Johannes Althusius vorbeşte de drepturile individului, de suveranitate, de limita puterii princiare, şi mai ales de contractul care stă la baza oricărei societăţi[2].

După Johannes Althusius, destinul istoriei dreptului natural se găseşte strîns legat de teoria contractului. Această teorie este deplin comparabilă cu aspiraţiile dreptului natural. Drepturile nu sînt călcate în picioare prin autoritate, ci alienate de bună voie, printr-un liber contract, de proprii lor deţinători. Societatea nu este superioară indivizilor; ea nu este decît o grupare de voinţe individuale. În acelaşi timp, ideea de alegere naturală devine din religioasă, laică. Ea nu mai este o revelaţie divină, ci o lege a raţiunii. „Dreptul natural este o regulă pe care ne-a sugerat-o dreapta raţiune, după care judecăm dacă o acţiune este justă sau nu, morală sau imorală dacă este mai mult sau mai puţin în conformitate cu natura raţională; şi astfel Dumnezeu care este autorul naturii raţionale o apără pe una şi o condamnă pe cealaltă... Ar trebui să admitem dreptul natural chiar dacă am admite că Dumnezeu nu există sau că nu se ocupă de treburile oamenilor."[3] Grotius care scrie aceste cuvinte devine şeful şcolii. El predică omenia şi se ridică împotriva cruzimilor. Pledează pentru înţelegerea între popoare. Totuşi, atitudinea lui nu este întru totul consecventă: el admite sclavia. „Robia completă constă în a fi obligat să servești toată viața un stăpîn pentru hrană și pentru toate celelalte lucruri necesare vieții".

---

[1] Beudant, *L'Etat de l'individu*, p. 59.

[2] Otto Gierke, *J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, p. 37, 49, 122, 264. Cf. O. Gierke, *Naturrecht und deutsches Recht*. A se vedea de asemenea Atger, *Histoire des doctrines contractualistes*, teză; J. Charmont, *La Renaissance du droit naturel*, p. 10—43.

[3] H. Grotius, *De jure belli ac pacis*, T. I, cap. (§ 10—11.)

Și această supunere, astfel înțeleasă, nu are nimic prea dur în ea însăși, căci obligația perpetuă în care se găsește sclavul de a servi pe stăpînul său e compensată de certitudinea că va avea toată viața cu ce trăi. După cum se vede, gîndirea sa îndrăzneață știa să facă și anumite concesii.

După Grotius, un Puffendorf, sau Burlamaqui, nu aduc prea multă noutate în istoria acestei doctrine. Ei se mulțumesc să repete ideile predecesorilor, aducîndu-le doar mai multă precizie. Numai secolul al XVIII-lea dă acestei doctrine forma sa definitivă, construind trei abstracțiuni din contopirea cărora apare simbolul omului. Aceste trei abstracțiuni sînt: „omul natural", „omul în sine" sau „omul abstract" și „sălbaticul bun". Am văzut că omul natural exista chiar în doctrina creștină. Acesta e omul paradisului, omul anterior oricărei civilizații. Înaintea oricărei societăți bazate pe sclavia individuală, a existat o epocă idilică de libertate și viață în sînul bogatei naturi, care dădea omului fericirea desăvîrșită. „Omul ieșind din mîinile lui Dumnezeu ca rod al creației, pentru a fi veșnic fericit, toate bogățiile universului îi erau date ca o anticipare și un început al fericirii sale eterne."[1]

Un Rousseau zice că omul se naște liber și că el este pretutindeni înlănțuit. Un Morelly sau un Mably sînt de aceeași părere: ei predică reîntoarcerea la omul primitiv, lipsit de confortul civilizației, dar fericit.

Filozofia socială a acestor scriitori este o filozofie de sfîrșit de secol. Oboseala datorită unei prea mari complicații sociale, făcea să se nască în sufletul acestor dezrădăcinați, obișnuiți cei mai mulți cu o viață rustică și dezorientați de viața urbană, sau străini înțelegînd uneori greșit mentalitatea țării în care trăiau, o nevoie imperioasă de simplicitate. După cum sclavul trac, Diogene, neputînd suferi greutatea civilizației elene, predică distrugerea și proclamă decadența ei. Rousseau, vagabond, neputînd să se adapteze nici unei societăți, cere întoarcerea la natură și preconizează o educație menită să ne apropie de ea.

Filozofia sa este un fel de cinism care detestă tot ceea ce este artificial, tehnic și complicat[1]. Rousseau, ca și Diogene, creează tipul omului natural, în care nu mai regăsim din omul modern decît instinctele și nevoile biologice. Dar acest om va reprezenta esența ultimă, ireductibilă, a speței umane. Priviți astfel, toți oamenii par egali și trebuie să se bucure de aceleași drepturi. Rousseau care poate fi considerat drept creatorul teoriei omului natural, este în același timp un partizan al dreptului natural[2].

Studiile geografice, rapoartele misionarilor trimiși în țările îndepărtate ale orientului și occidentului, experiențele din Paraguay, fac cunoscută pentru prima oară existența sălbaticilor din America. Îmbogățită cu aceste cunoștințe noi, noțiunea de om natural se asociază cu alta: aceea a „bunului sălbatic". Dar „sălbaticul bun" diferă de „omul natural". Cel dintîi e omul primitiv, așa cum există în zilele noastre, cunoscut din relatările călătorilor; cel de al doilea este strămoșul nostru, tipul sălbaticului preistoric, al omului care a existat înaintea societății. Cel dintîi este imaginea prezentă a celui de al doilea.

Odată creat, „bunul sălbatic" a fost înzestrat cu toate calitățile. Obiceiurile lui au fost declarate excelente; canibalismul, o minciună, viața lui socială ideală, bunătatea lui, indiscutabilă.

În sfîrșit, în afară de aceste două tipuri a mai luat naștere un al treilea: acela al „omului abstract", al omului în sine.

---

[1] Text din sec. al XVIII-lea, citat de Espinas, *op. cit.*, p. 87.

[1] Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII-ème siècle*, p. 6. „Ca reacțiune împotriva artificialului, convenționalului, constrîngerei orașelor și societăților disciplinate, gustul naturii veni la modă în literatură. Se lăuda liniștea cîmpurilor, singurătatea pădurilor, viața simplă și nevinovată. Orașul și vecinătatea societății predispun la rău, numai natura e bună și s-a refugiat în pustiu".

[2] A se vedea în sens contrar, Charmont, *op. cit.*, p. 42 și Beudant, *op. cit.*, p. 160.

Am văzut în paginile precedente, cît de mare a fost influența lui Descartes în secolul al XVIII-lea. Metoda raționalistă, matematică, pe de o parte, disprețul pentru experiență pe de alta, erau la modă. Se știe că Taine, socotea spiritul geometric responsabil de toate grozăviile revoluției. „Așa cum Condillac făcea *«tabula rasa»* în sufletul uman și pretindea că poate deduce omul intelectual în întregimea lui din sensibilitatea statuii, modificată de influența lumii exterioare, tot astfel oamenii secolului al XVIII-lea au făcut *«tabula rasa»* pentru a studia omul politic și social, nu numai din tot ceea ce îi învăța tradiția literară despre el, dar din toate diferențele de detaliu care există între popoare, din toate transformările produse de ereditate sau de viața națională, din tot ceea ce li s-a părut că nu provine din forma primitivă, naturală și rațională a ființei sale. O singură călăuză le apare necesară și suficientă: rațiunea pură. Între toate științele una singură le plăcea prin simplitatea și precizia metodei: știința matematică... Se pare că această metodă era cea adevărată și trebuia aplicată în morală și în politică, și că pentru a cunoaște pe om, trebuia să te ridici pînă la axiomele evidente care, prin puterea rațiunii, pot fi scoase din adevăruri incontestabile."[1]

Avînd drept postulat această stare de spirit secolul al XVIII-lea va ajunge la ideea de om abstract. Ea este un rezumat, o noțiune care cuprinde toate aptitudinile omenești, ceva în genul „omului mijlociu" al statisticianului Quételet, adică media aritmetică a unor anumite cifre. Acest om mediu reprezenta esența ultimă și ireductibilă a speței umane. Asociat cu „omul natural" și cu „bunul sălbatic", el a putut deveni cetățeanul care revendică dreptul natural. S-a demonstrat atunci, că deasupra inegalităților sociale, consfințite de coduri, există în fiecare om un minimum de drept intangibil, care ține de natura sa și care trebuie să rămînă sacru, pentru că nu a fost acordat de societate sau de lege, ci pentru că este conform cu rațiunea.

---

[1] A. Lichtenberger, *op. cit.*, p. 3 cf. Taine, *L'Ancien Régime*, p. 240 și 274.

După această concepție, legile nedrepte sînt în același timp și false: ele sînt imposturi îndreptate împotriva naturii. Majoritatea instituțiilor lumii civilizate, departe de a respecta drepturile naturale ale omului, le înăbușe sub greutatea prescripțiilor arbitrare. Dar deasupra societății, individul posedă un drept de creanță pe care îl poate oricînd revendica.

Punctul culminant al acestei doctrine se găsește în morala lui Kant. El consideră drept fundament al oricărui ideal moral principiul: „Consideră pe aproapele tău nu un mijloc, ci un scop în sine". Respectul suprem al personalității, iată ideea conducătoare a eticii kantiene. Ea este în același timp — dacă e să dăm crezare unor teoreticieni socialiști — ideea fundamentală a socialismului[1]. O școală socialistă neo-kantiană revendică pe filozoful din Königsberg drept înaintaș împotriva lui Marx.

Ideea de drept natural a fost și idealul revoluționar al oamenilor de la 1789. Un Saint-Just, un Robespierre sau Marat își justifică violențele cu ajutorul acestei idei. Gracchus Babeuf voia să înlăture impostorii, care disprețuiseră drepturile naturii[2]. Mai tîrziu, conducătorii revoluției cartiste, în special un Bronterre O'Brien, vor invoca dreptul natural ca justificare a oricărei revoluții[3].

Împreună cu ideea de progres, ideea de drept natural, marchează începutul gîndirii revoluționare. Aceste două idei depind una de alta. Fără dreptul natural, progresul nu e justificat, rămîne numai o speranță fără conținut. Una îi permite să spere, cealaltă îi arată că are dreptul să spere. Dreptul natural ne apare așadar ca un fel de împotrivire revoluționară. Aceste două idei au făcut dealtfel posibilă revoluția burgheză din 1789. Și cum doctrinele socialiste — orice ar spune teoreticienii actuali ai socialismului — nu sînt în multe privințe decît dezvoltarea naturală a unor principii de la 1789, doctrina progresistă și ideea de drept natural, după ce au servit idealul burghez, au servit mai tîrziu idealul socialist.

---

[1] Tugan-Baranowsky, *L'évolution historique du socialisme*, p. 17; E. Bernstein, *Socialisme théorique et social démocratie pratique*, trad. Cohen, Préface.

[2] A se vedea mai sus textele raportindu-se la această idee în V. Advielle, G. Babeuf.

[3] Asupra ideilor lui Bronterre O'Brien în ceea ce privește dreptul natural, a se vedea M. Berr, *Geschichte des Sozialismus in England.*

Totuși trebuie să facem unele rezerve în ceea ce privește caracterul revoluționar al doctrinei dreptului natural. În primul rînd, ea se prezintă ca o doctrină *legalistă*. Cine zice drept, zice în același timp *legalitate*, adică utilizarea dreptului în limitele fixate de lege; ori, legea înseamnă continuitate și stabilitate. Ca toate doctrinele juridice, doctrina dreptului natural este un principiu de ordine care condamnă insurecția. În al doilea rînd, ideea de drept natural nu presupune *decît un minimum de drepturi*. E mai curînd un concept negativ, care arată pragul ce nu trebuie trecut: se dezinteresează de ceea ce este dincolo de acest prag. Ea lasă astfel de o parte o mulțime de drepturi, și în special drepturile create de complexitatea vieții sociale. Tot ceea ce nu este opera naturii nu o interesează. Dar în societățile moderne majoritatea drepturilor este opera relațiilor sociale.

Dealtfel dacă examinăm obiectul luptelor susținute de teoria dreptului natural în secolul al XVIII-lea, vedem că ea este o reacțiune îndreptată numai împotriva puterii politice și religioase. Teoreticienii dreptului natural nu reclamă, nu cer decît foarte rar și atunci în romane sau în opere de literatură pură, transformări sociale și economice mai profunde; ei se mulțumesc cu o garantare a drepturilor individuale împotriva încălcărilor săvîrșite de autorități. Cei mai mulți nici nu vorbesc de schimbări mai adînci care ar putea interveni în structura economică a societății. Dimpotrivă, justifică și legitimează proprietatea individuală.

Ar fi absurd să cerem unei doctrine din acea vreme să conțină revoluționarismul de astăzi. Cu toate acestea, cele două idei pe care le-am discutat marchează începutul ideii de revoluție. La început ele au slujit idealurilor burgheze; mai tîrziu, socialiștii le-au utilizat în sistemele unui Saint-Simon sau Proudhon.

III

Dacă primul element al ideii de revoluție începe să se formeze încă din secolul al XVIII-lea, care este în acel moment soarta celorlalte două elemente, pe care le conține ideea de revoluție, ideea de cucerire a puterii politice și ideea de clasă?

Am văzut cît era de puternică conștiința legalității în secolul al XVIII-lea. Afirmarea drepturilor individuale, concepțiile cele mai îndrăznețe cu privire la viitorul societăților, nu se traduceau deloc în mijloace practice de realizare, cum ar fi de exemplu apelul la revoltă. Caracterul acestor idei rămîne pur ideologic și literar. În majoritatea cazurilor, teoriile îmbrăcau aspectul unor povestiri.

Într-adevăr, opera unui Mably, a unui Morelly sau a unui Brissot de Warville, ce oare altceva erau? Caracterul perfect inofensiv al acestor cărți, reiese chiar din faptul că sînt citite cu plăcere și de clasa împotriva cărora fuseseră îndreptate. Scriitorii sociali imită forma romanelor de aventuri, după diferite modele. Autoritățile permit lectura acestor opere. În timp ce cărțile îndreptate împotriva bisericii sau guvernului sînt oprite, acelea îndreptate împotriva inegalităților sociale, sînt tolerate. „Căci problema socială propriu-zisă, aceea a inegalității, nu intra în preocupările guvernelor și schimbările pe care le propuneau sau aveau aerul că le propun scriitorii, păreau prea departe de orice aplicare practică". Dimpotrivă, ele se găsesc pe buzele tuturor. Nimic nu dovedește mai bine puțina însemnătate practică care se acorda acestor doctrine, decît atenția redusă pe care o au față de ele oamenii de stat. Mai mult, le găsim chiar la miniștri, ca d'Argenson, chiar la regi, ca Frederic II, fără ca aceștia să aibă aerul că se ostenesc să scoată din ele reguli de conduită[1]. Aristocrația însăși este entuziasmată de cuvintele subversive: „Marile cuvinte: libertate, dreptate, fericire publică, demnitate umană, sînt atît de frumoase și în schimb atît de vagi! Ce inimă poate să nu le iubească și ce inteligență poate să prevadă toate consecințele lor? Cu atît mai mult cu cît pînă în ultimul moment teoria nu se coboară din înălțimi, cu cît ea rămîne cu totul abstractă și seamănă cu o dizertație academică în care se vorbește întotdeauna de omul în sine, de contractul social, de o cetate imaginară și perfectă. Există la Versailles vreun curtean care să refuze a decreta egalitatea în Salente?"[1]

---

[1] A. Lichtenberger, *op. cit.*, p. 26.

O altă dovadă în privința spiritului de ordine și de legalitate al secolului este un fel de obsesie de *codificare* pe care o întîlnim peste tot. Multe din aceste romane sociale iau forma codurilor, și peste tot se pronunță cuvîntul lege. Nimeni nu va încerca să se îndoiască de eficacitatea legii. Montesquieu intitulează cartea sa *Spiritul legilor*; Morelly scrie *Codul naturii*; Rousseau face un proiect de lege pentru corsicani; Linguet o *Teorie a legilor civile*. Gîndirea acestor scriitori era legislativă pentru că, în concepția lor, reformele sociale trebuiau să se îndeplinească pe cale legislativă. Secolul întreg nu oferă cel mai mic document subversiv. Conștiința populară nu întrevede posibilitatea de a întrebuința mijloace violente. Principalul motiv al acestei stări de spirit se găsește în faptul că autoritatea statului era încă imensă. Majoritatea scriitorilor predică încă teoria despotului luminat, sau a administrației tutelă. Sub o aparență falsă, de democratism, Voltaire și enciclopediștii împărtășesc aceleași păreri. Chiar fiziocrații care, din punct de vedere economic, sînt pentru libertate se situează în viața politică alături de autoritate[2]. „Turgot, Voltaire, enciclopediștii, fac același lucru: ei au îndemnat principii să fie cuminți, să se arate drepți, umani, generoși, în interesul lor, făcîndu-se iubiți, pentru a evita izbucnirea unei revoluții." Enciclopediștii spun același lucru: „Puterea trebuie să rămînă în mîinile cele mai potrivite pentru a conduce societatea spre fericire, adică prințul sau o putere tare, pusă în slujba umanității"[1].

---

[1] Pasaj din Taine, citat de A. Lichtenberger, *op. cit.*, p. 27.

[2] A. Espinas, *op. cit.*, p. 96, citează cu toate acestea cîteva cazuri de proteste: „În 1776 «le Monarque accompli» făcea un tablou al mizeriei popoarelor și le chema pe acestea să ștranguleze monștrii. Sîntem trei contra unul strigă, în 1788 Silvian Maréchal, unul dintre viitorii doctrinari ai „Conspirației celor egali", intenția noastră este de a restabili lucrurile pe vechiul lor făgaș. Dar exceptînd ajunul Revoluției, acest ton se aude prea rar în restul secolului."

*

Ideea sau conștiința de clasă, celălalt element revoluționar, nu este nici ea mai dezvoltată în această epocă.

Revoluția industrială singura care putea face posibilă apariția unei însemnate clase muncitoare, nu avusese încă loc. Conflictul între patron și muncitor nu era posibil. Limitele între clase erau neprecizate. Taine scrie undeva: „Nimeni nu avea o idee justă despre țăran, despre lucrător, despre burghezul provincial, sau chiar despre nobilimea măruntă de țară: nu erau întrezăriți decît de departe, pe jumătate șterși, transfigurați de teoria filozofică și de ceața sentimentală." Regimul corporațiilor, în ciuda regulamentelor destul de severe, asigura lucrătorului o existență materială destul de bună. Înainte de toate făcea imposibil șomajul. Foarte adesea lucrătorul făcea parte chiar din familia patronului, mai ales în întreprinderile de mică anvergură. Aceasta era situația de fapt. Totuși, fiecare patron putea să o modifice după gustul său. De drept, situația era cu totul alta. Din punct de vedere juridic și politic, lucrătorul nu exista. „Salariații nu aveau, ca să spunem așa, un loc precis în ierarhia socială. În epoca în care indivizii erau aproape toți grupați în comunități, ei singuri nu se bucurau de avantajele nici unui corp legal recunoscut."[2]

Corporația avea o organizare aristocratică. În foarte puține cazuri companionii puteau ajunge în conducere. Pentru asta trebuiau să fie fiii sau ginerii patronului sau să se căsătorească cu văduva lui. Unele profesiuni erau ereditare, deci accesibile numai fiilor. Maiștrii erau severi față de lucrători și aceștia, la rîndul lor, față de ucenici. Lupte acerbe îi dezbinau. Convocarea „stărilor generale" a provocat tulburări pe care societatea nici nu le bănuia[1]. Stările generale erau exclusiv alcătuite din maiștri. Lucrătorii nu aveau aici nici un reprezentant[2]. Existau două feluri de lucrători: unii care erau „încorporați" și alții care nu erau. În rîndurile celor dintîi domnea un spirit de emulație și adesea de rivalitate. Nici o solidaritate de clasă. Erau ostili oricărei noutăți[3]. Printre lucrătorii care nu erau „încorporați" și printre acei care lucrau în manufacturile regale domnea o solidaritate mai accentuată. Dar aceștia nu erau în număr atît de mare încît să poată determina o mișcare[4].

---

[1] H. Michel, *L'Idée de l'Etat*, p. 15, 29; G. Adler, *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus*, p. 3, dă mai multe detalii asupra mentalității revoluționare a secolului.

[2] E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières en France*, T. I, p. 77.

De aceea abia dacă întîlnim în acest secol cîteva greve. Aceea de la Lyon, în 1774, are ca mobil iritarea muncitorilor împotriva mașinilor. Se mai citează și o alta, aceea a brutarilor din Dauphine sau aceea a postăvarilor din Amiens în 1727. Acestea sînt aproape toate[5]. Găsim un început de rezistență muncitorească în organizarea companionajelor. Rezistența apare uneori ca o mișcare de emancipare în interiorul corporației. Aceste societăți, deși interzise oficial, s-au înmulțit mult în secolul al XVIII-lea[6]. Companionajul a apărat cu un zel neobosit, și adesea cu succes, cauza muncitorilor împotriva corporației meseriilor, devenită în secolul al XVI-lea și mai ales în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea un instrument de oligarhie negustorească, egoistă și geloasă, luînd locul asociației libere și frățești din timpul lui Ludovic cel Sfînt[7].

---

[1] *Ibidem*, T. I, p. 73—74.

[2] *Ibidem*; Kautsky, *La lutte des classes en France en 1789*, p. 76.

[3] Du Cellier, *Histoire des classes laborieuses en France*, citată de A. Lichtenberger, *op. cit.*, p. 20.

[4] *Ibidem*, p. 21.

[5] Renault, *Histoire des grèves*, p. 12 și următoarele.

[6] G. Martin, *Les associations ouvrières au XVIII-ème siècle*, p. 124—147.

[7] Martin Saint-Léon, *Le compagnonage*, p. VI, Levasseur, *op. cit.*, T. II, p. 307.

Dar companionajele care erau societăți cvasi-mistice, impuneau celor ce vroiau să intre în ele rituri severe de inițiere și tocmai de aceea nu erau accesibile tuturor. Acest fel de asociații nu puteau să îmbunătățească mult starea clasei muncitoare.

Celelalte asociații sau adunări de muncitori erau de asemenea prescrise prin lege, iar cei care nu se supuneau erau considerați criminali. O idee răspîndită în secolul al XVIII-lea e aceea că „oamenii se adună pentru a pune în primejdie statul și ordinea publică mai degrabă decît pentru a se ocupa de fericirea și siguranța tuturor"[1].

Tot astfel dreptul la grevă, „la cabală" cum se numea în secolul al XVIII-lea, era interzis și pedepsit sever. „Oamenii întruniți sînt a priori considerați ca dușmani ai statului"[2]. Chiar societățile de binefacere erau considerate ca mijloace de răzvrătire. De aceea puterea regală le pedepsea cu asprime. Revoluția de la 1789, un timp favorabilă asociațiilor muncitorești, revine mai tîrziu la vechea părere și prin legea lui Lechapelier „consideră, ca și vechile parlamente, muncitorul drept un servitor care are datorii fără a avea vreun drept"[3]. Ea interzice libertatea asociațiilor muncitorești. Astfel, J. Jaurès scrie cu drept cuvînt despre rolul proletarilor la 1789: „Adevărul e că nu găsim acțiunea lor în nici una din zilele revoluției și că această flotantă spumă a mizeriei n-a însemnat nimic în mijlocul furtunii"[4].

Cu toate că în anumite cartiere, cum a fost de exemplu acel din Temple sau Saint-Antoine, ca și în manufacturile regale de la Gobelins, de la Sèvres, lipsite de regimul corporațiilor, numărul acelor „sans-culottes" sau cum sînt numiți astăzi în Germania „lumpen-proletari", era destul de mare și numărul cerșetorilor atinsese la un moment dat proporția de 20%

---

[1] G. Martin, *Les associations ouvrières au XVIII-ème siècle*, p. 39.

[2] *Ibid.*, p. 38.

[3] *Ibid.*, p. 260.

[4] J. Juarès, *Histoire socialiste, La Révolution*, vol. 1, p. 143.

din populația Parisului[1], se poate spune totuși că „proletariatul, ca clasă conștientă de ea însăși, nu exista pînă la revoluție. El trăia în întregime, în cercul de idei al micii burghezii, ale cărei idealuri și revendicări, nu depășeau orizontul producției de marfă"[2]. A. Lichtenberger este de aceeași părere: „Nu există, spune el, problemă muncitorească în secolul al XVIII-lea. Cînd scriitorii se ocupă de muncitori și reclamă îmbunătățiri în situația lor, ei cer reforme pe care revoluția le-a îndeplinit și nu au decît un caracter individualist."[3].

În ceea ce privește pe țărani, ei nu puteau să alcătuiască o clasă capabilă de a inspira un sistem socialist.

O parte dintre ei, mici proprietari, erau într-o situație grea, din cauza impozitelor și piedicilor care le stinghereau încă producția. Micii proprietari vor inspira măsurile individualiste și liberale din 1789 care vor rupe lanțurile feudalității. Dar aceasta nu poate fi considerată o reformă socialistă[4]. Ceilalți, „muncitorii cu ziua", trăiau într-o sărăcie completă. Condamnați la concurență, la șomaj, ei rătăceau fără locuință, constituind „paria" societății. Mizeria lor era în mod real înduioșătoare. Cu toate acestea, numărul lor foarte restrîns nu putea provoca o însemnată mișcare de idei. Cîțiva economiști, un Linguet, un Necker, pledează în favoarea lor. Dar aceste glasuri rămîn izolate. Economia politică își va păstra mai departe caracterul strict

---

[1] K. Kautsky, *Les luttes des classes en France en 1789*, p. 79. În 1777, erau 120 000 cerșetori în Paris și formau în acel an o șesime din populația lui.

[2] K. Kautsky, *op. cit.*, p. 81.

[3] A. Lichtenberger, *op. cit.*, p. 21.

[4] H. Sée, *Esquisse d'une histoire du régime agraire en Europe au XVIII-e et au XIX-e siècle*, Paris, 1921. Pentru mai multe detalii asupra țăranilor în Franța înainte de revoluție: M. Kowalewsky, *La France économique avant la Révolution*; W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, v. III; Wolters, *Studien uber Agrarzustände und Agrarproblem in Frankreich von 1770—1771*, in *Sozialwissenschaftliche Forschungen* de Schmoller, 1905; Ph. Sagnac, *L'agriculture et les classes agricoles en France au XVIII-ème siècle*. *Revue de synthèse historique*, vol. 12, p. 133.

teoretic. Condițiile obiective care ar fi putut face să se nască ideea de clasă, lipseau. De aceea, ideea pe care și-o făceau autorii secolului era vagă, confuză și ezitantă. Ei distingeau totuși „clasele disponibile", „clasele industrioase", „avute", „salariate", „bogate" și „clasele sărace"[1]. Dar tocmai multiplicitatea clasificărilor dovedește că acești scriitori confundau profesiunea, starea sau bogăția cu clasa. Cîțiva filozofi făceau un început de distincție între bogați și săraci. Mably găsește chiar că proprietatea este criteriul distincțiunii. „Proprietatea ne divide în două clase: în bogați și săraci. Primii vor prefera întotdeauna averea lor personală acelei de stat iar cei de al doilea nu vor putea îndrăgi niciodată un guvern și niște legi care îngăduie să fie nenorociți."[2] Helvetius zice chiar foarte clar: „Națiunea e împărțită în asupritori și asupriți, în hoți și oameni prădați. Dar dacă hoții constituie un număr mai mic, de ce nu pier ei sub amenințarea celor în număr mai mare? Cui își datoresc ei salvarea? Imposibilității în care se găsesc cei furați de a-și spune cuvîntul."[3]

Economiști ca Necker au avut și ei, pînă la un anumit punct, o vagă conștiință despre diferențierea în clase. „Clasa cultivatorilor se împarte în două ordine: acela al antreprenorilor sau capitaliștilor care posedă pămîntul și muntele și aceea a muncitorilor salariați". Necker ne arată interesul egoist al proprietarilor care exploatează pe muncitori și conflictul ce rezultă și în urma căruia „se stabilește între aceste două clase ale societății un fel de luptă surdă dar teribilă, în care nu se poate calcula numărul nenorociților, în care cel puternic oprimă pe cel slab la adăpostul legilor, în care proprietatea asuprește prin prerogativele ei pe omul care trăiește din munca mîinilor sale." R. Picard, pretinde chiar că Necker ar fi ajuns la formularea unei „legi de aramă a sărăciei crescînde"[1].

---

[1] R. Picard, *La lutte de classe avant 1789*, *Revue d'économie politique*, T. II, p. 625.

[2] Mably citat de R. Picard, *op. cit.*, p. 625.

[3] Helvétius, *De l'homme... Oeuvres*, T. IV, p. 127.

În acelaşi sens, Mercier spune: „Odată stabilită, proprietatea comite abuzuri, aşa cum se întîmplă întotdeauna aici, pe pămînt, şi inegalitatea averii este o consecinţă inevitabilă. Forţa, hărnicia, economia, sporesc o moştenire iar defectele contrare micşorează o alta. Astfel întregul teritoriu al societăţii trece în mîna unui mic număr de oameni, în timp ce restul trăieşte într-un fel de dependenţă faţă de acest mic număr, fie ca simbriaşi, fie ca antreprenori ai mînuirii fondurilor şi al produselor lor."[2] Tot astfel Linguet scrie despre sărac: „e angajat cît se poate de ieftin. Mica sumă ce i se făgăduieşte abia dacă reprezintă preţul subzistenţei lui pentru ziua pe care o oferă în schimb... La ce bun reformele, cînd săracul trebuie să fie întotdeauna asuprit de bogat, căci acela care munceşte trebuie să servească întotdeauna pe cel care posedă."[3]

Fiziocraţii deosebesc *clasa producătoare, clasa proletară* şi *clasa sterilă*. Cea dintîi este aceea a muncitorilor de pămînt, cum zice Quesnay: „care face să renască prin cultura pămîntului bogăţiile anuale ale naţiunii, care dă pămîntul în lucru şi avansează fondurile necesare cheltuielilor agricole plătind anual arendă proprietarului de pămînt"[4]. Cea de a doua clasă este formată din proprietari, ce trăiesc din venitul pe

---

[1] L. Cahen, *L'idèe de lutte de classe au XVIII-ème siècle*, în *Revue de synthèse historique*, 1906, vol. XII, p. 44 şi R. Picard, *op. cit.*

[2] Mercier, *L'Ami des hommes*, p. 17.

[3] Citat de L. Cahen, *art. cit.*, p. 51.

[4] Quesnay, citat de Cahen *art. cit.*, p. 49. Deja d'Holbach, *Système social*, partea a III-a, cap. VII, p. 74, scrisese: „O naţiune de comercianţi se pare că uită că în acelaşi timp ea cuprinde în mod obişnuit posesorii de pămînturi, care singuri, cum am văzut, sînt adevăraţii cetăţeni; şi cu toate acestea pe ei îi sacrifică negustorilor avizi şi care nu au altă patrie decît sacul lor. Totuşi sînt cei dintîi care constituie naţiunea. Comerciantul nu face altceva de obicei decît să aducă naţiunilor trebuinţi imaginare, capricii, fantazii noi". Sau aiurea: „Banii pe care comerciantul îi aduce într-o ţară, se împart între indivizi puţini şi nu face nici un bine tuturor celorlalţi".

care li-l plătesc producătorii. Cea de a treia clasă, în sfîrşit, „clasa sterilă" este aceea a comercianţilor, a negustorilor care alcătuiesc majoritatea ei şi care joacă după părerea fiziocraţilor un rol social nefast. „Comerciantul tinde să cumpere cu preţul cel mai scăzut şi să revîndă cu cel mai ridicat, ca să-şi mărească pe cît mai mult posibil beneficiul în paguba naţiunii; interesul său particular este opus interesului naţiunii."[1]

Dar cel ce a întrevăzut pentru întîia oară distincţia cu adevărat modernă între *capitalişti* şi *salariaţi* a fost Turgot. În clasificarea lui, nu este vorba numai de distincţia dintre oameni «producători» şi «sterili» sau dintre agricultori şi negustori. Pentru el, comercianţii şi proprietarii au ceva comun: faptul că posedă un *capital*. Prin aceasta se opun muncitorilor care nu au decît braţele lor de închiriat. La început toţi oamenii au fost cultivatori. Dar, după un timp, s-a produs o deosebire: cei ce aveau pămînturi rele au trebuit să lucreze iar cei ce aveau pămînturi bune au fost întreţinuţi de primii. Pe lîngă *clasa muncitoare* s-a format astfel încetul cu încetul *clasa disponibilă*. Cei care muncesc pămîntul au în continuu nevoie de bani. Burghezii, financiarii le avansează fonduri, dar le cer o dobîndă. Aşadar posesorii de capital financiar sau industrial exploatează şi ei pe muncitori. Proprietarii cer renta pămîntului, financiarii dobînda banilor. „Orice clasă ocupată să furnizeze diferitelor nevoi ale societăţii, imensa varietate a produselor industriei se găseşte divizată în două grupuri: cel dintîi e acela al antreprenorilor manufacturieri, maeştri fabricanţi, posesori de capitaluri mari, pe care le valorifică sub formă de avansuri, şi al doilea, care este compus din simpli lucrători fără altă avere decît braţele, oferind numai munca lor cotidiană şi neavînd alt profit decît salariul."[2] Aceste două clase duc o luptă fără cruţare, care nu este altceva decît lupta dintre capital şi muncă. „Muncitorul care nu are decît braţele şi meseria sa, nu cîştigă nimic atît timp cît nu reuşeşte să-şi vîndă altora *munca sa. El o vinde mai scump sau mai ieftin,* dar acest *preț mai ridicat sau mai coborît* nu depinde numai de el: prețul rezultă din acordul pe care îl face cu cel care îi plătește lucrul. Acesta îl plătește mai ieftin decît ar putea; cum are posibilitatea de a alege dintr-un mare număr de lucrători, preferă pe cei care lucrează cu prețul cel mai scăzut. Muncitorii sînt așadar obligați să coboare pe întrecute prețul. În orice domeniu e normal să se întîmple într-adevăr, ca salariul lucrătorului să se mărginească la ceea ce îi este necesar pentru a-și procura hrana."[1] Cum se poate vedea ușor, Turgot exprimă în aceste rînduri, sub o formă cu totul modernă, ceea ce, un secol mai tîrziu, Lassalle va denumi „legea de aramă".

---

[1] Quesnay, *Oeuvres*, p. 323.

[2] Citat de L. Cahen, *op. cit.*, p. 52.

În Anglia, cel care formulează pentru prima oară distincția clară între capitaliști și salariați este Adam Smith. Cu mult înainte de K. Marx și Ricardo, Adam Smith susține teoria „muncii-valoare". S-a observat foarte bine că diferitele teorii asupra valorii, formulate în secolul al XIX-lea, nu sînt decît teorii de clasă. „Valoarea-muncă" este o teorie proletară, făcută pentru a justifica existența acestei clase, în timp ce „valoarea-ofertă și cerere" sau „valoarea-cost de producție" exprimă interesele capitaliste[2].

Adam Smith este deplin conștient de conflictul dintre muncitori și patroni: „În toate meseriile, majoritatea muncitorilor au nevoie de un stăpîn care le avansează materia primă ca și salariile și hrana pînă ce termină munca. Acest stăpîn ia o parte din produsul muncii lor sau din valoarea pe care o adaugă munca materiei căreia i se aplică, și aceasta e ceea ce constituie profitul său. Prin înțelegerea care se face în mod obișnuit între aceste două persoane, al căror interes este atît de deosebit unul de altul, se fixează salariul mijlociu. Lucrătorii doresc să cîștige mai mult, patronul caută să dea cît mai puțin. Cei dintîi sînt dispuși să se grupeze pentru a determina ridicarea salariilor, cei de al doilea pentru a le coborî. Nu e ușor de prevăzut care din aceste două partide în împrejurări obișnuite va învinge în luptă și va impune în mod forțat celuilalt, toate condițiile sale. Patronii, fiind în număr mare, pot să se înțeleagă mai ușor, și în plus legea ii autoriză să se înțeleagă între ei. În toate aceste lupte, patronii sînt cei care pot să reziste timp mai îndelungat."[1]

Nu trebuie cu toate acestea să conchidem că ideile clare ale lui Smith și Turgot sînt împărtășite de toți scriitorii secolului al XVIII-lea. Trebuie mai degrabă să constatăm că opiniile lor sînt o excepție. Asemenea considerații nu se întîlnesc decît în concepțiile cîtorva filozofi sau economiști. Ceilalți, am văzut, nu fac decît distincții destul de vagi între clase. În orice caz, toate ideile asupra acestei chestiuni păstrează un caracter literar, destul de îndepărtat de realitate. Poporul nu a luat încă act de existența lui.[2]

---

[1] Turgot, Oeuvres, p. 15.

[2] D. I. Suchianu, *Le moment historique de 1815 à travers l'oeuvre de David Ricardo,* Paris, 1921 (these droit).

---

[1] Adam Smith, *La richesse des nations,* p. 85—87. L. Cahen, *art. cit.,* p. 55.

[2] M. Halbwachs, *La classe ouvrière et les niveaux de la vie,* p. 123, crede că nici țăranii rămași izolați în satele lor nu aveau sentimentul că formează o unitate. În ceea ce privește muncitorii „chiar în timpul revoluției franceze, adică într-o perioadă de viață colectivă intensă, ei nu cer ridicarea salariilor, dar protestează împotriva prețului ridicat al pîinii".

CAP. II

PREISTORIA IDEII DE REVOLUŢIE (URMARE) : SAINT-SIMON ŞI SAINT-SIMONIŞTII

În clipa în care, în urma revoluţiei, se restabileşte liniştea, ideea de progres rămîne încă dominantă în filozofia socială a primului imperiu. Acesta, care se trage direct din marea revoluţie, păstrează o bună parte din principiile ei. Eflorescenţa ideilor optimiste, de progres şi perfectibilitate continuă în ciuda zguduirilor violente.

Cîţiva intelectuali care avuseseră contact direct cu enciclopediştii, cu fiziocraţii şi cu şcoala dreptului natural redeschid saloanele, reiau conversaţia asupra vechilor subiecte care, în epoca precedentă, cunoscuseră un succes atît de mare. Alţii mai tineri, pe care cei dintîi îi iniţiaseră, vor continua răspîndirea vechilor principii, modificîndu-le prea puţin, forma.

Şi ei vor crede în posibilitatea de perfecţionare a societăţii şi în ameliorarea ei prin difuziunea părerilor luminate. Vor împărtăşi, cu alte cuvinte, optimismul predecesorilor.

Figura cea mai caracteristică în această epocă, pentru ceea ce ne interesează pe noi, este aceea a lui Saint-Simon. Personalitate proteică, militar, industriaş, mic funcţionar etc., — a cărui doctrină ridică multe dificultăţi dacă încercăm să îi prindem sensul. „Aventurier în filozofie" cum îl numeşte S. Charléty, „feudal filantrop", cum îl numeşte Faguet, toate aceste formule care au încercat a-l defini, îi convin întrucîtva, atît este de variată şi complexă doctrina lui. Dar o trăsătură rămîne sigură şi incontestabilă în doctrina sa: înrudirea cu raţionalismul progresist al secolului al XVIII-lea. Cu toate că în multe din operele sale am putea găsi oarecare dispreţ pentru acest secol pe care îl consideră „critic", dizolvant, negativ, opus doctrinei sale care vrea să fie „organică", pozitivă şi creatoare, concepţia sa, cum vom vedea, va rămîne apropiată de marile idei ale secolului anterior. „Filozofia secolului trecut a fost revoluţionară, aceea a secolului prezent trebuie să fie organizatoare", îi plăcea lui să spună. Cu toate acestea, acelaşi Saint-Simon declară: „Condorcet este părintele meu spiritual". De fapt el era continuatorul filozofiei progresului[1].

Să analizăm cîteva din ideile pe care le împărtăşeşte cu secolul al XVIII-lea. Mai întîi optimismul şi credinţa în perfectibilitate. Chastellux în opera sa *Despre fericirea publică,* proclamă că nu mai este decît un pas pînă la atingerea fericirii generale şi veşnice; din închisoare, Condorcet sărbătorea revoluţia, ca pe o auroră a viitorului, în timp ce Bernardin de Saint-Pierre credea că omenirea, după ce a trecut printr-o epocă de aramă şi una de argint, se pregăteşte acum să intre în epoca de aur. Saint-Simon este şi el convins de valoarea acestor achiziţii progresive ale umanităţii.

Aşa cum susţineau un Turgot sau un Condorcet în filozofia istoriei, Saint-Simon distinge şi el etapele parcurse de omenire de-a-lungul istoriei. Un Herder sau un Lessing, în Germania, arată transformările inconştiente petrecute în viaţa popoarelor. Dimpotrivă, Saint-Simon explică progresul în istorie pe de o parte prin extensiunea iubirii frăţeşti şi a religiei, pe de alta prin dezvoltarea ştiinţei şi a industriei. El crede în posibilitatea de reorganizare a societăţii datorită acestor doi factori. Progresele ştiinţelor naturii, unitatea adusă de ele în fiziologie și psihologie, în fizică și chimie, trezeau speranța în posibilitatea unei sistematizări și a unei unificări științifice a universului.

---

[1] E. Faguet, *Politiques et moralistes. Saint-Simon,* p. 41. „Saint-Simon are o mulţime de puncte comune cu filozofii secolului al XVIII-lea, optimism, credinţă în progres, credinţă în filozofia istoriei şi în perfectibilitate"; a se vedea de asemenea Allengry, *Condorcet,* p. 805; G. Weill, *Saint-Simon,* p. 211.

Atunci puterea nu va mai fi în mîinile teologilor sau a oamenilor politici, ci va reveni savanților. Regăsim aci dogma identității dintre rațiune și virtute. Saint-Simon își pune problema: în care oare din următoarele două cazuri Franța ar fi mai sărăcită: prin pierderea prinților, a conților și marchizilor sau prin aceea a chimiștilor, inginerilor și fizicienilor? Răspunsul neîndoielnic e că, în al doilea caz, sărăcia Franței ar fi mai mare, și Saint-Simon constată că „societatea actuală este într-adevăr o lume răsturnată, pentru că oamenii de o utilitate indiscutabilă sînt subalternii celor dintîi". Această frază conține esența gîndirii lui Saint-Simon.

Societatea trebuie să fie guvernată de oameni capabili, de știință și de aplicarea acesteia la industrie. Cînd va veni ziua aceea vor domni prosperitatea și fericirea. Cei leneși vor trebui să cedeze locul specialiștilor. Guvernarea politică va deveni ea însăși inutilă atunci cînd societatea va prezenta aspectul unei asociații industriale cu guvernare autonomă. Această idee se găsea și la Condorcet; se vede așa dar că Saint-Simon era în mare măsură discipolul acestuia[1]. Se știe că după opinia lui Saint-Simon puterea trebuia să fie încredințată unei camere compuse din artiști, savanți, industriași și ingineri care să conducă societatea în felul consiliilor de administrație, ale societăților comerciale, năzuind să realizeze numai opere pacifice, de utilitate sigură[2]. Politica trebuie să se transforme: ea va deveni o știință pozitivă: „știința producției, adică

---

[1] Allengry, *op. cit.*, p. 850. „Ca și Saint-Simon, Condorcet vrea să înlocuiască toate puterile prin rațiune. Puterea legislativă nu e o putere pentru oameni; declarația principiilor de dreptate este într-un mai mare acord cu rațiunea; puterea executivă este un silogism; premiza majoră este legea, premiza minoră este faptul, concluzia: aplicarea legii: la fel cu puterea judecătorească: premiza majoră: legea, premiza minoră: probele, concluzia: verdictul."

[2] *Système industriel. Oeuvres complètes*, T. VI, p. 96.

știința care are ca obiect stabilirea ordinii celei mai favorabile tuturor genurilor de producție"[1]; sau: „În vechiul sistem, dispozițiile principale trebuiau să aibă drept scop întărirea puterii guvernamentale și odată cu aceasta întărirea dominației claselor înstărite asupra celor de jos... în noul sistem, dimpotrivă, dispozițiunile principale trebuie să aibă scopul de a combina cît mai inteligent posibil lucrări de efectuat în folosul societății pentru a îmbunătăți în mod fizic și moral existența tuturor membrilor ei."[2]

„Franța a devenit o mare manufactură și națiunea franceză un mare atelier"[3]. Absența conducerii politice va atrage după sine suprimarea claselor. Saint-Simon înțelege prin această împărțire în clase, o împărțire, între leneși și muncitori. „Toți oamenii vor munci, și fiecăruia îi va reveni obligația de a da în mod constant capacităților sale o direcție utilă umanității"[4].

Pînă aici nimic nou. Saint-Simon se va mulțumi oare să repete numai ceea ce afirmase filozofia progresului din secolul anterior? Lăsînd la o parte originalitatea lui ca economist și nestudiind la el decît începuturile gîndirii revoluționare, trebuie să recunoaștem că, rămînînd apropiat de doctrina secolului al XVIII-lea, Saint-Simon aduce cîteva idei noi. Mai întîi concepția sa despre progres are o cu totul altă fizionomie.

Un Condorcet, un Turgot, un Helvétius, studiau istoria mulțumindu-se să constate și să afirme o perfectibilitate continuă. Metoda lor era strict empirică. Ei nu generalizau și nu îndrăzneau vreodată să facă o inducție bazată pe cîteva fapte, din care ar fi putut extrage o lege a istoriei. Pentru ei, perfectibilitatea viitoare apărea ca o *probabilitate*. Saint-Simon, dimpotrivă, consideră progresul ca o lege fatală. El nu se mulțumește să interpreteze faptele trecutului ca o posibilitate de viitor, bazată pe calculul probabilităților, ci se ridică pînă la înălțimea unei legi generale. El pune întrucîtva bazele unui determinism istoric, a cărui lege principală, cu caracter necesar și fatal, ar fi progresul. Romantică la Herder, la Lessing și chiar în oarecare măsură, la Condorcet, filozofia istoriei devine la Saint-Simon o sociologie[1]. Metoda sa este aceea a unui pozitivist.

---

[1] *Lettres à un americain*, Oeuvres, T. II, p. 189.

[2] Oeuvres *choisies*, T. II, p. 437—438.

[3] *Système industriel*, p. 91—92.

[4] *Lettres d'un habitant* de Genève. Oeuvres *complètes*, T. I, p. 55.

Dar el merge încă mai departe. Cu ajutorul acestei metode pozitive construiește, pentru prima oară, un tip concret de organizare ideală a societății, arătînd în mod clar, în ce fel se va realiza progresul. Utopiile unui Th. Morus, unui Campanella, unui Morelly, ale unui Rousseau, erau proiecte vagi, care satisfăceau cel mult sentimente vagi. Saint-Simon, dimpotrivă, construiește o societate viitoare, inspirîndu-se din *necesitățile actuale* ale epocii sale. El încearcă, într-un mod aproape științific, să arate care vor fi elementele reconstrucției viitoare a societății. Nu se lasă condus exclusiv de rațiune, utilizează și observația. Prin aceasta, idealul revoluționar devine ceva concret. Din credință vagă și confuză într-un progres nedeterminat, el obține forma precisă și sigură a evoluției ulterioare. Spre deosebire de filozofii din secolul al XVIII-lea, care nu întrevedeau forma către care se îndreaptă societățile, Saint-Simon va prezenta un program de valori, clar și veridic. Un Fourier, un Proudhon, îi vor urma exemplul.

Dar mai mult decît atît. Cu Saint-Simon ideea de progres, deși păstrează încă aspectul său moral și intelectual, mai capătă unul nou. Inspirat de economiștii de la începutul secolului trecut, de Adam Smith sau Bentham, Saint-Simon pune problema progresului în lumea economică. Ideea de utilitate, îl interesează în primul rînd. Noua organizare pe care o propune, îi pare, fără îndoială, mai profitabilă. Niciodată nu se încurcă în considerente de justiție. Dreptul rămîne pe al doilea plan în concepția lui. El confundă ușor ideea de drept cu ideea de legalitate și cere regelui „să declare dominantă de drept clasa industrială dominantă

---

[1] Asupra acestui punct a se vedea: P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, ediția nouă 1922, p. 163—174.

de fapt". „Dreptul va fi, așa dar, faptul legalizat și nimic mai mult"[1]. Ideea de drept nu îl preocupă atît de intens, cum îi preocupa pe filozofii secolului al XVIII-lea. Ceea ce îl preocupă este, bineînțeles, interesul și cere Academiei „să facă un cod al intereselor". Ideea de dreptate de asemenea îl lasă indiferent[2]. Oamenii revoluției puneau dreptatea înaintea fraternității. El găsește că trebuie să inversăm rolurile. Astfel idealul social al lui Saint-Simon capătă un caracter pozitiv. El este, dacă puteam întrebuința această expresie, un ideal realist.

Saint-Simon nu ține seamă decît de ceea ce este mai real în sufletul omului: interesul. Dar urmărirea acestei politici de interes trebuie să se facă cu pasiune. „Nimic mare nu se face fără pasiune". Pe baza acestor cuvinte, elevii săi vor întemeia o nouă religie, cultul autorității, al ordinei și al iubirii.

Ideea de progres devine la el o *idee de organizație*, lepădîndu-se de preocupările intelectuale ale secolului precedent și luînd contact cu realitatea. Descinde în arena vieții.

*

Nu trebuie nicidecum să ne închipuim că Saint-Simon are o concepție cu adevărat revoluționară. Dimpotrivă, el urăște epocile negative, pline de spirit de revoltă. Înainte de toate vrea creație și organizare. Își închipuie că francezii nu ajung la violențe revoluționare din lipsa unei educații morale[3]. El vrea să fie un reformist al epocii sale, nicidecum un revoluționar. „Dealtfel, noi nu vrem decît să ușurăm și să luminăm cursul inevitabil al lucrurilor. Vrem ca oamenii să facă de acum înainte în mod conștient, prin eforturi mai directe și cu un efect mai simțit, ceea ce au făcut pînă acum, ca să spunem așa, fără știrea lor, în mod lent, nehotărît și foarte puțin rodnic."

---

[1] H. Michel, *L'idée de l'Etat*, p. 191.

[2] H. Michel, *op. cit.*, ibid. „Această idee nu numai că nu joacă nici un rol în societatea așa cum a conceput-o Saint-Simon, dar trebuie să fie înlăturată pentru a face loc ideii de fraternitate, de iubire."

[3] *Lettres de H. Saint-Simon à un americain, Oeuvres*, T. XVIII, p. 159.

Tonul amenințător nu-i este caracteristic. Nenumăratele lui scrisori adresate regelui, deputaților, industriașilor încep prin aceste cuvinte: „Vă implor, majestate...", „Vă implor, domnilor..." etc. Ceea ce imploră sînt măsuri legislative în conformitate cu părerile sale. Dacă întrebuințează vreodată cuvîntul „revoluție", nu-i acordă sensul obișnuit. Înțelege prin aceasta o trecere morală ca aceea de la păgînism la creștinism, de la catolicism la reformă. Trecerea de la politeism la monoteism este, după el, revoluția prin excelență[1]. În concepția lui, „revoluția" trebuie să fie condusă de rege și de miniștrii săi! Abia dacă își îngăduie să atragă atenția asupra urmărilor pe care le-ar atrage un refuz posibil al regelui de a merge pe această cale: „Această revoluție, care este inevitabilă, care nu poate fi întîrziată, după cum s-a arătat, se va opera în mod pașnic și prin bună înțelegere, dacă va fi condusă de rege, adică dacă puterea regală se va pune în mod sincer în fruntea poporului și-i va servi interesele. Această revoluție va deveni sîngeroasă și dezastruoasă pentru rege și pentru familia lui, dacă puterea regală va intra în opoziție cu interesele supușilor. Această revoluție va aduce națiunii mari nenorociri. Francezii vor deveni jucăria intriganților, se vor lăsa mult timp conduși de doctrine bastarde, dacă regele nu dorește schimbarea, care trebuie să se opereze în orînduirea socială și dacă nu exercită, în aceste circumstanțe, o putere dictatorială."[2] O revoluție regală și preventivă, un fel de revoluție de-a-ndăratelea, aceasta e revoluția pe care o visa Saint-Simon!

Saint-Simon nu este pentru abolirea completă a proprietății, vrea numai să o reformeze în vederea unei maxime utilități și, prin aceasta, se deosebește de discipolii săi care vor să o suprime. El este pentru restaurarea religiei. În politică, se situează adesea alături de teocrați și are o mare simpatie pentru de Bonald. Despre operele acestuia spune că „sînt admirabile, pline de viață, făcute pentru a inspira entuziasm savanților și literaților"[1]. Laudă înclinarea teocraților pentru „unitatea sistematică", ei care „au condus spiritele către producție și instaurarea sistemului industrial". În ochii lui operele revoluției franceze nu sînt decît concepții meschine. S-a spus deci, pe drept cuvînt, fără ca aceasta să fie pe de-a-ntregul adevărat, că din multe puncte de vedere „revoluția pe care o visa el, era în fond o restaurație"[2]. Adesea în fața noutăților șovăia, îi lipsea îndrăzneala necesară unui revoluționar: „extrem de conservator, în ciuda tuturor îndrăznelilor și revoltelor sale, nu a putut vedea cum dispare vechea putere spirituală fără să creadă că e absolut necesară ridicarea unei alte puteri în fond cu totul asemănătoare celei dispărute"[3]. În sfîrșit, ceea ce îl caracterizează cel mai bine e lipsa activității revoluționare. Se abține de la orice propagandă militantă, nu ațîță masele, îndemnînd la revoltă: „Se pot găsi în scrierile lui visuri, concepții îndrăznețe, dar nici urmă de spirit de revoltă, de ură socială, de pasiune subversivă. Dimpotrivă, sentimentul ordinei sociale, al ierarhiei și al necesității puterii îl inspiră întotdeauna"[4].

Prin urmare, lipsa completă a revoluționarismului politic sau ideii de luptă de clasă[5]. Cu Saint-Simon nu depășim faza „revoluției-program". Să trecem acum la discipolii săi.

---

[1] *Oeuvres*, T. XXII, p. 61.

[2] *Ibid.*, T. XXIII, p. 71.

---

[1] Saint-Simon, *Oeuvres*, T. I, p. 211.

[2] E. Faguet, *op. cit.*, p. 40.

[3] *Ibid.*, p. 39.

[4] P. Janet, *Saint-Simon et le saint-simonisme*, p. 22.

[5] El se mîndrește că scrie „ca un nobil". Tot ceea ce s-a făcut sau s-a spus cu adevărat mare în lume, s-a făcut de către nobili. Vezi *Introduction aux travaux scientifiques du XIX-ème siècle*, T. I, p. 60; sau denunță „grozăviile înspăimîntătoare pe care le atrage aplicarea principiului egalității, dînd puterea în mîinile ignoranților". *Lettres d'un habitant de* Genève, T. I, p. 31.

II

Ideea de revoluţie la saint-simonişti are ca bază distincţia între epoci organice şi epoci critice. Dacă urmărim cursul istoriei din antichitate şi pînă în timpurile moderne, găsim că aceste două feluri de perioade se succed aproape cu regularitate. „Astfel avem o primă şi largă clasificare a trecutului; putem să-l descompunem în *epoci organice*, în care se dezvoltă o orînduire socială incompletă pentru că nu este încă paşnică, şi în *epoci critice*, în care vechea orînduire este criticată, atacată, distrusă şi care durează pînă în momentul în care un nou principiu de ordine este revelat lumii."[1]

Dar ce înţeleg saint-simoniştii prin „epoci critice" şi „epoci organice"? Acestea din urmă sînt perioade istorice de creaţie legislativă sau morală, în care un principiu nou e acceptat de societate, la care ea se adaptează şi după care se organizează. „Epocile critice", dimpotrivă, sînt epoci de revoluţie, de distrugere a vechilor principii, epoci în care se desţeleneşte pămîntul pentru proiecte noi. „Toate epocile organice au fost soluţii cel puţin provizorii ale acestor probleme; curînd însă prin progresele realizate cu ajutorul acestor soluţii, adică la adăpostul instituţiilor sociale create de ele deveneau insuficiente, reclamau altele noi; epocile critice, momente de luptă, de *protest*, de aşteptare, de tranziţie veneau atunci să umple intervalul prin îndoială, prin indiferenţă faţă de aceste mari probleme, prin *egoism*, consecinţă obligatorie a îndoielii şi a indiferenţei. Ori de cîte ori aceste probleme sociale au fost rezolvate, avem de a face cu o epocă critică"[2].

E firesc atunci ca principiul de autoritate să asigure unitatea epocilor organice. O dogmă fundamentală domină, celelalte adevăruri nu sînt decît subdiviziunile ei. Oamenii cad de acord asupra înţelesului ei, se supun autorităţii ei şi armonia domneşte în societate[1].

Dimpotrivă, în perioadele de revoluţie, divergenţa este completă, anarhia se manifestă, nevoia de distrugere a vechilor valori este susţinută peste tot. Atunci scopul activităţii sociale este complet ignorat, incertitudinea relaţiilor generale pătrunde şi în relaţiile particulare; adevăratele capacităţi nu mai sînt şi nu mai pot fi apreciate; legitimitatea puterii celor ce o exercită e contestată; conducătorii şi conduşii sînt în război; un război asemănător se duce între interesele particulare care au căpătat pe zi ce trece o pondere tot mai mare în dauna *interesului general*, în sfîrşit *egoismul* se substituie *devotamentului* şi *ateismul*, *cucerniciei*; omul trece de la credinţă la îndoială, la neîncredere sau mai curînd la negarea vechii credinţe; el îndrăgeşte şi cîntă dezordinea, aşa cum adorase şi celebrase pînă atunci armonia."[2] Din acest lung citat se poate vedea, cu ce mînă de maestru au pictat saint-simoniştii revoluţia. După ce au descris şi definit cele două epoci, ei se apucă să verifice afirmaţia lor printr-o confruntare istorică. Într-adevăr, e de ajuns să deschidem paginile istoriei pentru a găsi periodic alternarea celor două epoci.

Le găsim în momentul declinului lumii vechi şi apariţiei creştinismului, în lupta reformei împotriva catolicismului, a revoluţiei împotriva vechiului regim. Saint-simoniştii consideră filozofia socială a secolului al XVIII-lea şi rezultatul ei, care e revoluţia de la 1789, drept o „epocă critică". Dar această „epocă critică" era necesară. Distrugerea vechilor privilegii era indispensabilă. Noaptea de 4 august este una din cele mai mari date ale istoriei. Dar această epocă de distrugere, după ce şi-a îndeplinit opera, trebuie să înceteze. O eră de construcţie trebuie să urmeze. Altfel progresul şi perfecţionarea sînt în primejdie.

---

[1] *„La doctrine Saint-Simonienne", Oeuvres,* T. XIL, p. 170.

[2] *La doctrine*, p. 171—172.

[1] *Ibid.*, p. 173.

[2] *Ibid.*, p. 174—175; aceleaşi idei se găsesc în *III-ème séance*, pag. 177—179.

Care este principiul, scopul suprem, ce determină alternarea succesivă a acestor două epoci? Saint-simoniştii îl găsesc în legea generală, care, după ei, creează istoria progresului: *asociaţia* ia locul *antagonismului*[1].

Încă de la începutul istoriei, chiar în societăţile primitive, apare principiul asociaţiei, căci omul nu trăieşte singur ci în *familie*. Mai tîrziu, mai multe familii se reunesc şi formează o cetate, acestea, la rîndul lor, cînd ajung la un oarecare grad de coeziune, formează *naţiunea*. În sfîrşit, biserica, sub forma ei universalistă, reuneşte toate naţiunile într-o societate mare. Astfel principiul asociaţiei se afirmă creind societăţi din ce în ce mai complexe.

Dar şi *antagonismul* se afirmă de la început. Forma sub care se prezintă el este *exploatarea omului de către om*[2]. La origine, exploatarea se exercită asupra vieţii morale, intelectuale şi materiale a sclavului. Acesta nu are nici un fel de proprietate, nici un fel de demnitate, nu are nici măcar dreptul la viaţă în afară de voinţa stăpînului său. Toate popoarele din antichitate au cunoscut această formă de sclavie. Cu timpul apare o clasă intermediară între stăpîni şi sclavi: *plebea*. Dar nici ea nu este mai fericită. Nu i se recunoaşte existenţa nici sub formă religioasă, nici politică, nici civilă, nu are nici drept de familie, nici drept de proprietate.

După prăbuşirea imperiului roman, exploatarea omului de către om ia forma iobăgiei. Iobagul este ceva mai liber decît sclavul. Nu este legat decît de pămînt. Primeşte o parte din rezultatul muncii sale, are dreptul de a-şi întemeia o familie; existenţa lui e apărată de legea civilă şi religioasă.

Comunele aduc o diminuare a exploatării şi un spirit de libertate. În acelaşi timp, „sub influenţa creştinismului, activitatea materială a omului, deturnată pe încetul de la exploatarea semenilor săi, se îndreaptă din ce în ce, fără ca aceasta să fie cerută direct de

---

[1] *Doctrine, IV-ème séance*, p. 182.
[2] *Ibidem*, p. 190.

doctrina creştină, către exploatarea globului pămîntesc"[1]. Într-adevăr, biserica creştină şi clerul catolic ne oferă prima schiţă de societate în care exploatarea omului de către om este suprimată. În locul ierarhiilor de naştere se instituie egalitatea în faţa lui Dumnezeu. Nu se mai acordă prerogative naşterii, ci meritului şi capacităţii[2].

Revoluţia franceză şi progresul luminilor contribuie deopotrivă la suprimarea antagonismelor. Puţin cîte puţin exploatarea îşi schimbă complet înfăţişarea.

În trecut oamenii se exploatau unii pe alţii, în viitor ei se vor asocia pentru a exploata natura. Puţin cîte puţin antagonismul va dispărea complet. „Exploatarea omului de către om, iată starea relaţiilor umane în trecut, exploatarea naturii de către oamenii asociaţi, iată tabloul pe care îl prezintă viitorul[3].

Pentru moment sîntem încă destul de departe de ideal. Dacă războaiele au încetat de mult să mai aibă acel caracter feroce pe care îl aveau în antichitate, dacă în relaţiile dintre popoare se remarcă mai multă omenie, în interiorul societăţii se menţine încă imperiul forţei fizice. Lucrul e vizibil mai ales în relaţiile dintre proprietari şi muncitori, între cei leneşi şi cei harnici.

Sclavia modernă este opoziţia între „proprietari" şi „neproprietari". „Dacă exploatarea omului de către om nu mai are acel caracter brutal pe care îl avea în antichitate, dacă ea nu mai apare în ochii noştri decît sub forme mai blînde, asta nu înseamnă că este mai puţin reală."[4]

Deşi nu mai este proprietatea stăpînului, lucrătorul nu este mai puţin exploatat. El este silit să trăiască din cîştigul pe care i-l procură munca braţelor sale, stăpînul primind pe nedrept rodul şi veniturile proprietăţii. Şi această nedreptate se continuă graţie moştenirii. Unii *au moştenit proprietatea*, alţii *mizeria*[5].

---

[1] *Doctrine*, p. 199.
[2] *Ibid.*, V-e *leçon*, p. 215; *IV-e leçon*, p. 199.
[3] *Ibid.*, V-e *séance*, p. 206.
[4] *Ibid.*, V-e *leçon*, p. 224.
[5] *Ibid.*, V-e *leçon*, p. 225.

Pentru acest motiv, cea dintîi dintre reformele cerute de saint-simoniști va fi suprimarea moștenirii. Aceasta va duce în mod necesar la suprimarea treptată a proprietății. Numai statul va fi proprietar și va repartiza bogățiile fiecăruia după munca și capacitatea sa.

În istoria exploatării, proprietarii se folosesc de dreptul lor de proprietate pe care nici un principiu nu-l justifică dar care le oferă în lupta socială un imens avantaj față de adversari. Dacă cel puțin proprietatea ar fi justificată prin muncă! Dar majoritatea proprietarilor sînt „oameni fără ocupație". Ei nu se pot compara cu „antreprenorii" care își merită cîștigul. „Astăzi întreaga masă a muncitorilor e exploatată de oamenii pe a căror proprietate lucrează; cavalerii de industrie suportă și ei această exploatare în raporturile lor cu proprietarii, dar într-un grad incomparabil mai redus și, la rîndul lor, participă la privilegiile exploatării care apasă cu toată greutatea asupra clasei muncitoare, adică asupra imensei majorități a muncitorilor."[1]

Saint-simoniștii condamnă venitul proprietății, dar nu au ajuns încă la ideile lui Karl Marx care condamnă și cîștigul antreprenorului, chiar atunci cînd nu este proprietar. Ei nu cunoșteau încă teoria „valorii-muncă", care făcea posibilă această nouă distincție.

Nu am fi revenit asupra acestor idei ale saint-simoniștilor, destul de cunoscute, dacă ele nu ar prezenta un aspect deosebit de interesant pentru problema care ne preocupă. În doctrina lor progresistă reapare elementul moral și chiar capătă preponderență asupra elementului economic. Fără a fi egalitari sau democrați în politică, ei nu pierd din vedere nici o clipă noțiunile de dreptate socială, noțiuni care erau străine maestrului lor. Saint-simoniștii protestează împotriva situației prezente, nu numai în numele avantajului și al profitului, ci și în numele echității și al dreptății. Soarta exploataților îi înduioșează și exploatatorii le trezesc indignarea.

---

[1] *La doctrine de Saint-Simon*, p. 191—192.

În al doilea rînd, saint-simoniștii transformă și perfecționează *ideea de organizare*, prezentă și în opera lui Saint-Simon, într-o idee și mai completă, de *unitate*. Unitatea, iată ce-i obsedează. Înspăimîntați de rezultatele anarhice ale marii revoluții, ei vor să realizeze o regrupare a forțelor și o disciplină nouă. Ea trebuie să pună capăt libertății anarhice și lipsei de coeziune. „Fiecare individ este limitat la cunoștințele sale personale, nu există o viziune de ansamblu pentru a reglementa producția, care se desfășoară fără discernămînt, fără prevedere; insuficientă într-un domeniu, ea devine excesivă într-altul; lipsei unei viziuni de ansamblu, asupra nevoilor consumației și resurselor producției, trebuie să-i atribuim crizele industriale."[1]

Saint-simoniștii urăsc egoismul și izolarea, ca și autonomia morală. Neînduplecați în credința lor în eficacitatea acestui anti-individualism, ce soluții propun?

În primul rînd, se vor gîndi la *biserică*, care aduce cu sine ierarhia, disciplina, ordinea. Eugène Rodrigues slăvește geniul lui J. de Maistre și recomandă lectura operelor sale. „De la J. de Maistre, de la Ballanche, de la Lamennais, saint-simoniștii vor împrumuta elementele criticii lor asupra epocii prezente"[2].

În al doilea rînd, gîndirea lor se îndreaptă către *stat*. În sistemul lor colectivist, statul devine singurul moștenitor, singurul legatar. Ei predică supunerea desăvîrșită în fața unui guvern căruia vor să-i acorde cel mai mare număr posibil de atribuții. Acțiunea acestuia „trebuie să se întindă peste tot și să fie totdeauna prezentă". În afară de o organizare administrativă puternică, ei cer o centralizare stringentă, o conducere unitară a tuturor acțiunilor. „De la producția materială unde domnesc prinții industriei, și pînă la credință,

---

[1] *La doctrine de Saint-Simon*, p. 191—192; a se vedea de asemenea pag. 363.

[2] H. Michel, *op. cit.*, citînd pe Enfantin: „Am găsit în de Maistre și în părinții bisericii tot ceea ce am predicat, și chiar practicat asupra autorității și libertății".

Revoluţia nu a comis o crimă lăsînd să fie profanat altarul printr-o scandaloasă concurenţă a cultelor?"[1]

După ei, realizarea revoluţiei sociale, cu Pecqueur şi mai tîrziu cu Marx, se va efectua în funcţie de puterea de stat, căreia îi revine iniţiativa transformărilor.

Atrăgînd atenţia asupra importanţei puterii centrale, ei vor atrage în acelaşi timp, „fără voia lor", atenţia asupra necesităţii de a cuceri puterea politică, graţie căreia s-ar putea realiza revoluţia, idee pe care Blanqui şi societăţile secrete o vor dezvolta mai tîrziu.

Dar în ceea ce îi priveşte direct, *ideea de cucerire a puterii politice le-a fost cu totul străină.* Peste tot şi întotdeauna ei se păzesc să apară ca destructori sau revoltaţi, peste tot şi întotdeauna predică supunerea şi ascultarea. Se abţin de la orice manifestare subversivă; îşi arată în orice împrejurare preferinţa pentru puterile autoritare şi pentru ţările autocrate. Le Chevalier în ziarul *Globul* luptă contra celor patru minciuni ale revoluţiei: egalitate, libertate, suveranitate şi fraternitate[2]. Cu ocazia revoluţiei de la 1830, ei cred că a sosit momentul. Dar masa muncitorilor rămîne indiferentă. În faţa acestor iluzii pierdute, îşi făgăduiesc să nu mai încerce nici o experienţă. Cîţiva muncitori iau parte la conferinţele din strada Monsigny sau din strada Taitbout, dar niciodată nu mai sînt împinşi la cel mai mic gest de revoltă. Casimir Perier şi guvernul din 1831 vor să-i amestece cu orice preţ în răscoala „mătăsarilor din Lyon". În urma dezbaterilor şi la sfîrşitul procesului, se dovedeşte că au fost complet străini de această afacere. Sub domnia lui Ludovic Filip pierd orice influenţă, cu atît mai mult cu cît, după sciziunea lui Bazard, cercul se dezmembrează. Cîţiva prieteni credincioşi îl întovărăşesc pe Enfantin la Ménilmontant. Alţii, Olinde Rodrigues, Bazard se dau de o parte, alţii, în sfîrşit, ca Lechevalier sau Considérant trec la doctrina lui Fourier[3]. Atraşi mai ales de forme complicate, complăcîndu-se

---

[1] H. Michel, *op. cit.*, p. 211. Cf. G. Weill, *L'Ecole Saint-Simonienne*, p. 14.

[2] G. Weill, *op. cit.*, p. 192.

[3] S. Charléty, *Histoire du Saint-Simonisme*, p. 158.

într-o atitudine ciudată, luînd aspectul unei secte de iniţiaţi, saint-simoniştii rămîn în afara propagandei revoluţionare. Aşa spune şi cel mai bun istoric al lor: „Saint-Simoniştii s-au încăpăţînat să se ţină departe de lume şi să o uimească apărînd în mijlocul ei ca învingători. Proastă tactică! Trebuie să fii aproape de lume ca să o poţi influenţa. Contactul acesta permanent şi zilnic le-ar fi ascuţit sensibilitatea necesară pentru a simţi dacă deviau sau pierdeau teren."[1] Erau prea savanţi pentru a fi înţeleşi de popor.

Nu numai că opiniile lor politice nu sînt revoluţionare şi nu prevăd o conspiraţie pentru cucerirea puterii, dimpotrivă sînt chiar cu totul reacţionare. Ideea de autoritate îi fascinează. „A reconstitui autoritatea socială e aşadar o necesitate primordială". Ei predică supunerea oarbă şi mai mult decît atît adorarea şi venerarea puterii autoritare. „Saint-simoniştii, în ceea ce îi priveşte, nu au ezitat să preconizeze supunerea cît mai completă posibilă faţă de putere şi faţă de extensiunea atribuţiilor ei. Despre ea vorbesc cu emfază. Repetă, cu plăcere, că urmăresc să organizeze o putere *care să fie iubită, adorată, venerată*"[2]. Altundeva spun: „Vom reveni cu bucurie la acea virtute atît de desconsiderată, am putea spune atît de dispreţuită astăzi, la acea virtute atît de dulce şi de uşor de practicat între fiinţe ce au un scop comun, pe care doresc să-l atingă, atît de penibilă şi de revoltătoare cînd se pleacă în faţa egoismului, vom reveni cu dragoste la «supunere»."[3]

Din această cauză, nu au admiraţie decît pentru ţările autocrate. Sub Ludovic Filip copleşesc cu laude Austria lui Metternich în „care presa a fost interzisă de către împărat"[4]. Enfantin, într-o scrisoare către Heine, „laudă Austria care a ştiut să apere principiul ordinei şi dispreţuieşte vorbăria parlamentară"[5].

---

[1] S. Charléty, *op. cit.*, p. 476.

[2] H. Michel, *op. cit.*, p. 210.

[3] G. Weill, *op. cit.*, p. 192.

[4] *Doctrine de Saint-Simon*, p. 330.

[5] *Ibid.*, p. 193 şi S. Charlety, *op. cit.*, p. 309.

În același timp, în politica internă, luptă împotriva liberalismului revoluționar al „sans-culottes-ilor". În timpul celei de a doua republici sînt port-drapelul moderaților prin ziarul *Creditul* și prin revista *Noua politică,* care are ca subtitlu: *ziar republican conservator*[1]. La instaurarea imperiului liberal, Napoleon al III-lea le apare ca o încarnare a ordinii și autorității. Entuziasmul lor se îndreaptă către el.

Datorită acestor idei politice, saint-simoniștii s-au declarat, chiar de la început, dușmanii oricărei tactici revoluționare. „Doctrina lui Saint-Simon nu pretinde să intervină brusc și total în societate, impunînd adoptarea unor forme imuabile. Ea este, înainte de toate, o doctrină a oportunității."[2]

Nevoia de creație și ura împotriva oricărei distrugeri revoluționare iau în concepția lor proporția unei idei fixe. Fac declarații peste declarații, pentru ca publicul să nu se înșele cu privire la concepția lor și să nu-i ia drept agitatori. Vor propagandă prin libera convingere; cer claselor superioare să-și părăsească de bunăvoie avantajele și nu prin constrîngere. „Doctrina lui Saint-Simon nu recunoaște altă forță, pentru a conduce pe oameni, decît aceea a persuasiunii, a convingerii. Scopul ei e de a construi, nu de a distruge. Doctrina lui Saint-Simon, o repetăm, nu vrea să opereze o tulburare, o revoluție; ea vrea să predice și să îndeplinească o transformare, o evoluție. Ea aduce în lume o nouă educație, o regenerare definitivă. Pînă în această zi marile revoluții care s-au înfăptuit în societățile omenești au avut, într-adevăr, un alt caracter: ele au avut un caracter violent... astfel, atunci cînd semnalăm o schimbare viitoare în organizarea socială, cînd anunțăm, de exemplu, că constituția actuală a societății trebuie să facă loc unei constituții noi, înțelegem să spunem și să demonstrăm că trecerea de la una la alta nu va fi, nu ar putea să fie bruscă și violentă, ci pașnică și treptată pentru că ea nu poate fi concepută și preparată decît prin acțiu-

---

[1] S. Charléty, p. 391, G. Weill, p. 391.

[2] *Le Globe,* 15 Juillet 1831.

nea simultană a imaginației și a convingerii, a entuziasmului și raționamentului, pentru că nu poate fi realizată decît de către oameni însuflețiți în cel mai înalt grad de sentimente pașnice."[1]

Aveau saint-simoniștii o idee despre clase și despre luptă a claselor, așa cum cred mulți istorici ai socialismului?

Se pare că o serie de texte răspund afirmativ la această întrebare. Dar trebuie să ne înțelegem mai întîi asupra noțiunii de clasă socială. O definiție bună mai trebuie căutată, în special o definiție obiectivă, empirică, plecînd de la analiza faptelor[2]. Se propun diferite criterii, dar care nu concordă cu o accepțiune completă și generală a acestei forme sociale: în primul rînd — cum a făcut Schmoller — diviziunea muncii sociale, adică profesiunea sau moștenirea profesiunii; alții — cum a făcut Karl Bücher — propun drept criteriu gradul de avuție materială. În sfîrșit, M. Halbwachs a încercat să definească această noțiune împăcînd cele două criterii. Prin profesiunea sa, prin rolul său în diviziunea muncii sociale individul e creator, el produce valori care sînt prețioase la un moment dat în mediul său social și pe care se sprijină solidaritatea socială în acel moment. Prin situația materială, individul este consumator în societate. El își reclamă dreptul la viață. Nivelul de viață și nevoile sale constituie rolul său social. După aceste două criterii și numai după ambele împreună, s-ar putea construi o definiție a clasei sociale.

Noi credem totuși că aceste două puncte de vedere sînt separabile în timp. Pînă la începutul secolului al XIX-lea, mai curînd pînă la revoluție, funcțiunea pe care o ocupa cineva în viața socială, profesiunea forma baza noțiunii de clasă. Bogăția materială avea din acest punct de vedere o importanță destul de mică. Un burghez foarte bogat rămîne tot burghez și prin aceasta într-o stare de inferioritate față de un nobil sărac. Către sfîrșitul secolului al XVIII-lea, o dată cu revoluția industrială, cu apariția capitalismului, cu începuturile libertății economice clasele sociale încep a se grupa după puterea materială. Lupta de clasă este o luptă de la egal la egal din punct de vedere social, dar cu mijloace diferite. Bogații au în avantajul lor bogăția. Secolul al XIX-lea schimbă complet punctul de vedere al deosebirii claselor. În locul criteriului profesional, care face să se nască ierarhia, se instituie criteriul economic care, cel puțin din punct de vedere formal, juridic, stabilește egalitatea. Care vor fi neajunsurile și dezavantajele acestei egalități ipocrite, ca și inferioritatea sa față de punctul de vedere al ierarhiei profesionale anterioare revoluției de la 1789, ne va spune Karl Marx. Pînă la el, nu vom avea decît conjecturi asupra raportului și evoluției claselor sociale.

---

[1] *La doctrine de Saint-Simon.*

[2] Asupra claselor sociale în general, a se vedea M. Halbwachs, *Les classes ouvrières et les niveaux de la vie, Introduction*; E. Goblot, *Les classes sociales* în *Revue d'économie politique,* T. XXVI; G. Schmoller, *Precis d'économie politique,* T. I; K. Bücher, *Etudes d'histoire et d'économie,* studiul despre „clasele sociale".

Cu toate acestea saint-simoniștii au vrut să facă o politică muncitorească. Relațiile între saint-simoniști și muncitori au fost foarte bine evidențiate de studiul lui C. Bouglé[1]. Saint-simoniștii voiau să-i atragă pe muncitori de partea doctrinei lor. Dar, în această acțiune, ei nu au consimțit să sacrifice regulile ierarhiei, care le erau atît de scumpe, nici să facă alte concesii. S-au gîndit, înainte de toate, să ridice pe muncitori pînă la ei. Au organizat în acest scop un *învățămînt muncitoresc*. Din nenorocire acești intelectuali nu știau să vorbească poporului. De la început, „cînd muncitorii din 1830 vedeau apărînd pe ziduri afișele curioase scrise cu litere de o șchioapă pe care le răspîndea școala : *Religia saint-simonistă*, prima lor reacție a fost să exclame : încă o manevră a iezuiților"[2].

De aceea muncitorii se arată neîncrezători chiar de la început. Într-una din acele întruniri, Jean Renaud a fost silit să cadă în demagogie, lăudînd excesiv virtuțile poporului, numai pentru a se face ascultat. Dar acesta nu era decît un mijloc, scopul suprem fiind altul. „Ideea lor nemărturisită rămînea o idee de «ierarhi», înțelegînd adică să continue a conduce. Ei și-au dat doar seama, ca și atîția alții, că pentru a ține, pentru a reține poporul, trebuie mai întîi să-i vorbești despre el și apoi să acționezi alături de el... Încă înainte de 1830, Vinçard ne povestește (în *Memoriile episodice ale unui fost cîntăreț saint-simonist*) că predicatorii saint-simoniști aveau obiceiul să-și ascundă misticismul îndărătul socialismului lor. Acesta era pavăza chivotului lor."[1] Publicul muncitoresc care răspunde acestor invitații e departe de a fi omogen. Este format din croitori, pălărieri, cizmari, un sculptor în lemn, un maestru de dans, doi institutori etc... Aceștia sînt recrutați individual prin propaganda „pescuitorilor de oameni" și nu se simt atrași de saint-simonism pentru a apăra o solidaritate de clasă, ci mai mult pentru a-și satisface interesele personale.

„Se întîmplă cîteodată ca un «pescuitor de oameni» (acesta e numele care se dă recrutorilor), să atragă la saint-simonism, cu o singură mreajă, zece croitori sau pălărieri. Cel mai adesea însă numai hazardul vizitelor aduce pe lucrători la predicile saint-simoniste... public în fond cam eterogen."[2] Interesul acestor discipoli, proaspăt recrutați, apare destul de repede. Un tînăr se declară gata să se însoare conform riturilor saint-simoniste, dar cere să i se dea în prealabil suma de trei sute de franci. Dodmont, tinichigiu, lasă să se înțeleagă că el ar adopta doctrina, dacă i-ar procura de lucru. „Toți, fără excepție, declară Delaporte, vin la noi împinși de sărăcie și lipsă", în timp ce Jules Chevalier, din Dijon, declară că printre lucrătorii care se convertesc la saint-simonism „cea mai mare parte ne aduc brevete de invențiuni și ne cer de lucru"[3].

Dar nu trebuie să credem că numai interesul material îi îndrepta către saint-simonism. Unii aderă la

---

[1] C. Bouglé, *Chez les Prophètes socialistes*, articolul *Saint-Simoniens et ouvriers*.

[2] C. Bouglé, *art. cit.*, p. 15.

---

[1] C. Bouglé, *op. cit.*, p. 16.

[2] *Ibid.*, p. 21.

[3] *Ibid.*, p. 25.

acest curent determinaţi de ura împotriva religiei. „Astfel saint-simonismul, printr-un destin paradoxal, devenea în mîinile muncitorilor parizieni un fel de berbec pe care ei îl îndreptau bucuros împotriva porţilor catedralelor gotice; mulţi dintre ei vedeau în credinţa saint-simonistă un mijloc de a-şi exprima solemn o veche pasiune anticlericală."[1] Fapt este că majoritatea muncitorilor nu aderă la noua doctrină, aşa cum ar fi aderat la un partid care ar fi apărat interesele clasei lor. Dealtfel, saint-simoniştii nu tind să susţină lupta de clasă. „Dacă saint-simoniştii nu au reuşit întotdeauna să transforme suferinţa muncitorilor într-un veritabil sentiment religios, ei au făcut — cel puţin — tot posibilul pentru a o împiedica să se exprime în gesturi neaşteptate de revoltă."[2]

În acel timp, cînd „răscoala devine o obişnuinţă şi un fel de instituţie" şi cînd acuzaţii întrebaţi asupra profesiunii lor răspundeau: „răsculat", „departe de a se lăsa antrenaţi pe acest drum, discipolii lui Saint-Simon sînt cei dintîi care reacţionează împotriva lui. Unii dintre ei cunoscuseră în tinereţe febra baricadelor. Alţii au început prin a fi conducători de conjuraţi. Dar convertirea lor îi obligă să-şi ia rămas bun de la aceste metode romantice. În ochii lor, tulburările de stradă nu pot decît să întîrzie rezolvarea adevăratei probleme care este de ordin economic. Astfel de lovituri sînt, în orice caz, contrarii legii iubirii, de care lumea are nevoie mai mult decît de orice. De aceea străzile devastate, geamurile sparte, obloanele ciuruite de gloanţe sînt pentru saint-simonişti un spectacol de nesuportat. Ei blamează «pietrele poporului» ca şi «baioneta burgheză». A împiedica reizbucnirea răscoalei, iată una din ideile lor fixe."[3] Iată de ce în *Globul* din 18 decembrie 1831, Olinde Rodrigues se declară împotriva actelor de violenţe de la Lyon. „Drapelul care a fost înălţat la Lyon este un mare simbol. Dar evenimentele din Lyon nu vor fi niciodată un mare eveniment. Ah! Niciodată gloria nu se va alipi sîngelui vărsat în sînul membrilor aceleiaşi familii, între muncitori."[1]

De aceea saint-simoniştii fac o propagandă pacifistă. Lenoir laudă pe părinţii săi, pentru că l-au învăţat această virtute. „Astfel am învăţat datoria mea în mişcarea saint-simonistă: să contribui cît voi putea la înlăturarea efectului pasiunilor populare, arătînd muncitorilor că mijloacele violente merg exact împotriva intereselor lor, să fac pe săraci să iubească pe cei bogaţi, pe bogaţi să iubească săracii."

Proletarii trebuie să fie, după concepţia saint-simonistă, „ca femeile, fiinţele păcii prin excelenţă"[2]. Dar pentru a aduce pe muncitori la această concepţie pacifistă „cel mai bun mijloc era, fără îndoială, de a-i supune ierarhiei atît de preţioase în ochii saint-simoniştilor. Asupra acestui punct, ei se străduiesc să rămînă intransigenţi. Susţin că poporul trebuie să se plece în faţa acelora care sînt într-adevăr stăpînii săi naturali, adică nu sînt desemnaţi numai printr-o ereditate întîmplătoare, ci de capacităţi verificate. Supunerea e, în acest caz, principala virtute."[3]

Dar unii adepţi sînt nemulţumiţi de această tendinţă spre ierarhie. Vinçard se plînge de ea: „Ei bine, îmi spuneam, omul nu ştie singur, nu are intuiţia a ceea ce este apt să facă? Există clasificatori care, cu de la sine putere, ne împing pentru totdeauna, ca pe oi, într-un ton de supunere, din care nu trebuie să ieşim niciodată."[4] Nevoind să renunţe la slăbiciunea lor pentru autoritate şi ierarhie, saint-simoniştii au numai o influenţă foarte mică asupra proletariatului. Ideea

---

[1] *Ibid.*, p. 31.

[2] *Ibid.*, p. 32.

[3] *Ibid.*, p. 35.

---

[1] Citat de C. Bouglé, *art. cit.*, p. 36.

[2] C. Bouglé, *op. cit.*, p. 38.

[3] *Ibidem*, p. 39. Enfantin lăudînd pe Flachat scria: „Astăzi acest sentiment (supunerea) este foarte ascuns, distrus ori aproape pierdut de oameni. Azi nu se ştie ce înseamnă a iubi un superior şi încă mai puţin ce înseamnă a te apropia de un inferior. Iată de ce este atît de firesc ca un inferior să acorde atît de puţină iubire pentru iubirea atît de puţină pe care o primeşte. Ei bine, copiii mei, cu asemenea conducători răscoala nu mai e posibilă." (citat de Bouglé, p. 40.)

[4] C. Bouglé, *art. cit.*, p. 43.

de organizare a muncitorilor într-o clasă autonomă, opusă burgheziei capitaliste, le-a fost cu totul străină. Dimpotrivă, ei voiau să împace acest antagonism printr-o iubire reciprocă. Se poate totuși spune că au contribuit la formarea sentimentului de independență și de demnitate muncitorească și, astfel, indirect, la formarea conștiinței de clasă[1].

Se exagerează atunci cînd se afirmă că saint-simoniștii sînt cei dintîi care au avut ideea luptei de clasă. Scriitori anteriori avuseseră noțiunea aceasta. Am văzut mai sus că în secolul al XVIII-lea* exista deja o oarecare concepție de clasă. Saint-simoniștii împing lucrurile ceva mai departe. Ei vor împărți istoria în două clase: aceea a leneșilor și aceea a muncitorilor; a exploatatorilor și exploataților. Ei vor declara în programul lor că istoria nu este altceva decît „exploatarea omului de către om". „Azi masa muncitorilor e exploatată de oamenii a căror proprietate o folosesc"[2]. Ei disting, așadar, două clase dușmane: proprietarii și neproprietarii. Dar această distincție nu e prea clară. Căci cum se poate ști unde sfîrșesc caracteristicile primei categorii și unde încep caracteristicile celei de-a doua? Care e granița care separă un grup de celălalt? Saint-simoniștii nu ne-o indică. Există clase intermediare pe care nu le-am putea așeza nici într-una, nici în cealaltă.

Țăranii, de exemplu, care sînt și proprietari și muncitori neputînd fi totuși trecuți nici în rîndul proletarilor, nici într-al proprietarilor. Asupra acestui punct domnește în doctrina saint-simoniștilor cea mai mare confuzie. Ceea ce numim mică burghezie, mici rentieri, mici negustori, meșteșugari, intelectuali, aceștia toți sînt așezați printre proletari, deși funcțiunea lor economică este potrivnică socialismului.

Dar cel mai bine se vede lipsa unei idei clare asupra clasei muncitoare, atunci cînd Bazard și Enfantin, ridicîndu-se la o filozofie a istoriei, identifică această clasă cu sclavii antichității sau cu iobagii evului mediu. Faptul dovedește că nu-și dau seama de condițiile specifice care au produs capitalismul industrial. Dacă ar fi înțeles rolul pe care această clasă născîndă, „cea de-a patra stare", avea să-l joace în producția viitoare, ei ar fi ajuns să-i considere și pe antreprenori, ca și pe proprietari, drept exploatatori ai proletariatului, așa cum a arătat mai tîrziu Karl Marx. Ori, dacă se arată severi față de proprietari, în schimb sînt indulgenți față de antreprenori, al căror cîștig le pare legitim[1]. Cîștigul antreprenorului nu este — pentru ei — același lucru cu venitul proprietarului, deoarece cel dintîi este considerat un salariu pentru capacitatea de conducere și organizare. Se poate ca antreprenorul să exploateze și el pe muncitor, dar faptul acesta e un abuz, un exces, nu un viciu organic al societății. Includerea unui element capitalist, sub înfățișarea antreprenorului, în clasa muncitorilor răpește concepției saint-simoniste orice simetrie și orice claritate. Noțiunea devine confuză și fără contur precis.

Și dintr-un alt punct de vedere, se arată saint-simoniștii străini de o idee foarte precisă asupra luptei de clasă. Rivalitățile, opozițiile, care se nasc din lupta claselor necesită formarea unor partide politice corespunzătoare. O clasă care are nevoi urgente și reale se transformă într-o clasă-partid, într-o clasă militantă, ca aceea a proletariatului de astăzi. Ea vrea să lupte pentru drepturile sale, și găsește teoreticieni care o susțin. Se știe totuși că nu există aproape nici un con-

---

[1] Aceasta e concluzia studiului d-lui C. Bouglé: „«Emanciparea muncitorilor prin ei înșiși», acest strigăt de provocare nu apare încă. Dar multe semne îi anunță izbucnirea, ideea e în aer. Numeroase spirite în cartierele mărginașe se obișnuiesc puțin cîte puțin cu acest nou fel de a pune problema socială. În ciuda lui, saint-simonismul contribuia el însuși la această pregătire. Întemeietorii «gradului de muncitor» sînt inițiatori depășiți de mase. Ajutați de curentul secolului, socialismul aristocratic al fiilor lui «mesia-gentilom» va fi unul din premergătorii democrației sociale". C. Bouglé, *op. cit.*, pag. 50.

* În text „secolul al XVII-lea" (probabil greșeală de tipar, n. ed.).

[2] *La doctrine de Saint-Simon*, p. 176.

---

[1] Ch. Gide et Ch. Rist, *Histoire des doctrines économiques*, ed. 1920, p. 254.

tact real între saint-simonişti şi clasa muncitoare.[1] Ei s-au ţinut întotdeauna departe de această clasă printr-o atitudine semiaristocratică. Reformele pe care le cereau semănau cu nişte cadouri pe care o seamă de intelectuali luminaţi şi lucizi le ofereau claselor asuprite.

Dar toate acestea indirect. În mod direct, cum am văzut, ei condamnă orice luptă şi predică alianţa între clase[2]. Doresc ascensiunea proletarilor în clasele superioare, făcînd din ei nişte „arivişti". Nu pot înţelege că o clasă care suferă poate să devină o clasă revoluţionară, care să lupte pentru cucerirea puterii. Actele de violenţă le apar ca un rezultat al stării de înapoiere a muncitorilor.

Interpretarea pe care gîndirea saint-simonistă o dă luptei de clasă, corespunde situaţiei sociale a proletariatului din acea epocă. Clasa muncitoare nu ajunsese încă la o dezvoltare deplină, nici numeric, nici sub raportul conştiinţei de sine. Mai mult, clasa muncitoare se află într-o totală înapoiere intelectuală. Cîteva fapte ne vor lămuri asupra situaţiei în care se găseau muncitorii. Atît timp cît o problemă nu se pune în lumea faptelor, ea nu se pune nici în lumea ideilor.

Villermé[3], ne arată că în regiunile din nord, ca Lille, Saint-Quentin, ca şi în acelea de răsărit, la Mulhouse, în fond în regiunile cele mai industriale ale Franţei, muncitorii trăiesc într-o mizerie neagră şi într-o stare de cvasi-animalitate. „Aceşti nenorociţi, absolut goi pînă la brîu, obosiţi, năduşiţi, abia trăgîn-

---

[1] S. Charléty, *op. cit.*, p. 476.

[2] Tugan-Baranowsky, *op. cit.*, p. 218. „Ar trebui să credem, prin urmare, că triumful orînduirii socialiste ar fi fost considerat de saint-simonişti ca un rezultat al luptei de clasă. Totuşi această idee le-a fost cu totul străină şi ei au respins-o categoric, ceea ce se explică prin faptul că, pentru saint-simonişti proclamarea doctrinei lor trebuia să inaugureze o eră nouă în istoria universală, în care lupta claselor devenea de prisos. De aceea saint-simoniştii n-au scos pentru prezent nici o concluzie practică din lupta de clasă, pe care o recunoscuseră pentru trecut; ei nu au creat o nouă tactică socialistă!"

[3] Villermé, *Tableau de l'état physique des ouvriers en soie, laine etc.* T. I, p. 27.

du-şi sufletul, aveau aproape toţi muşchii într-o agitaţie continuă, erau nişte vite de tîrg; aspectul lor era revoltător..."[1]; „durata zilei de lucru la lumina lămpii este pentru ambele sexe şi pentru toate vîrstele, după anotimp, de la patrusprezece la cincisprezece ore, dintre care una sau două ore pentru masă, ceea ce reduce munca efectivă la treisprezece ore pe zi."[2]

Atelierele din Mulhouse dau de lucru la cinci mii de muncitori, dintre care un număr destul de mare de femei şi copii. Iată tabloul pe care l-a schiţat Villermé: „Trebuie să-i vezi sosind în fiecare dimineaţă în oraş şi plecînd în fiecare seară. Printre ei se află o mulţime de femei palide, slabe, mergînd desculţe prin noroi şi care — pentru că nu au umbrelă — poartă pe cap, cînd plouă, şorţul sau fusta de deasupra, întoarse, pentru a-şi apăra faţa şi gîtul. Un număr mai mare încă de copii tot atît de murdari, tot atît de supţi la faţă, îmbrăcaţi în zdrenţe pline de uleiul motoarelor, care-i împroşcă în timpul lucrului."[3] La Sedan ziua de lucru ajunge la 16 ore. Salariile în industria textilă: salariul mijlociu pentru un adult era de 2 franci, pentru femei 1 franc, pentru copii de 75 cenţi[4]. În raportul făcut pentru expoziţia din 1834, guvernul admite un salariu mijlociu de 1,57 franci. Villermé spune că în Alsacia, în 1832, salariul scade pînă la 75 cenţi în medie pentru femei, bărbaţi şi copii. Buret spune că ziua de 15—16 ore era plătită în medie cu 1 franc[5]. La Mulhouse un ţesător nu cîştigă mai mult de 60 cenţi pe zi. Cel mult, dacă la Paris, în industriile de lux, salariile pot atinge suma de 2,50 franci[1].

---

[1] *Ibid.*, T. I, p. 25. E. Buret, *Sur la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, T. I, p. 138 şi urm.

[2] *Ibid.*, T. I, p. 28. E. Buret, *ibid.*, *Livre 1, Section première*; livre II, p. 350.

[3] Villermé, *op. cit.*, citat de Fournière în *op. cit.*, 65. E. Buret, *op. cit.*, p. 258 şi următoarele, 241 şi următoarele.

[4] E. Fournière, *Le règne de Louis-Philippe*, în *L'Histoire socialiste de Jaurès*, p. 65. Cf. E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières*, t. II, p. 253, 259.

[5] E. Buret, *Sur la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*.

Evident, nu trebuie să scăpăm din vedere că această stare de lucruri este în mare parte determinată de criza economică din 1830, în urma căreia salariile au suferit o nouă scădere. Cu toate acestea, în vreme normală, lucrurile nu mergeau mult mai bine. E uşor de închipuit că în aceste condiţiuni sărăcia şi lipsa erau foarte mari. După un tablou al statisticianului Balbi[2], în 1830, şapte milioane şi jumătate de francezi nu pot să cheltuiască pe zi decît cîte 25 cenţi, şapte milioane şi jumătate cîte 35 cenţi, şapte milioane cîte 40 cenţi şi trei milioane cîte 50 cenţi pe zi. În total douăzeci şi şase de milioane locuitori dintr-o populaţie totală de 31 milioane trăiesc cu un venit variind între 25 şi 50 cenţi pe zi. Pecqueur, care reia aceste cifre către 1839, le declară incontestabile. Villeneuve Bargemont afirmă că la Paris săracii constituiesc 1/7 din totalul populaţiei. Acelaşi autor găseşte în Franţa un milion şi jumătate de săraci, în timp ce Buret găseşte 1 120 000. E. Fournière găseşte aceste cifre mult prea mici.

Această clasă de nenorociţi reprezintă ceea ce s-a numit mai tîrziu „lumpenproletariat". Dar semnalul de luptă nu se va putea înălţa niciodată din acest mediu de suferinţă. Cum a arătat Karl Marx mai tîrziu, starea de mizerie, aproape de paralizie în care se găseau, luau muncitorilor îndrăzneala de a protesta. Se ştie că clasa muncitoare nu a început să se trezească şi să lupte decît în momentul în care s-a îmbunătăţit situaţia ei materială şi intelectuală. Elementele revoluţionare s-au recrutat dintre reprezentanţii clasei mai avute. În această epocă totuşi mizeria era atît de mare încît paraliza orice gest de revoltă. Autorii timpului ne arată că hrana se reducea la o supă de legume cu pîine. Nici vin, nici zahăr, rar carne. Locuinţa e îngrozitoare. Cinci sau şase persoane locuiesc în aceeaşi cameră. „Muncitorii din industria lînii din Lodène, în mijlocul unui ţinut cu aer curat şi lumină, locuiesc pe străzi înguste, îngrămădiţi în familii de cinci, şase persoane într-o cameră umedă de subsol, prost luminată, neaerisită, sau în mansarde înăbuşitoare în timpul verii. Aproape de Sainte-Marie în minele de la Nantes, se petrece acelaşi lucru."[1] „La Rouen, lucrătorii locuiesc în genere pe străzi înguste, în case murdare, umede, rău împărţite, adesea construite din lemn, cu camere mici şi întunecoase"[2]. Alcoolismul face ravagii. Muncitorul îşi uită mizeria numai la cîrciumă. În multe cazuri, chiar patronii, din diferite motive, îi împing la alcoolism[3]. Prostituţia de asemenea face ravagii. Domneşte un fel de promiscuitate între sexe. Acelaşi Villermé ne spune că la Reims copile între 12 şi 15 ani, lipsite de pudoare, se oferă seara trecătorilor[4].

Importanţa socială şi gradul de consideraţie de care se bucură această clasă este o consecinţă a situaţiei sale juridice. Ca şi în dreptul roman, muncitorul este considerat un minor. El nu poate testa în justiţie. Declaraţia patronului este prezumtiv adevărată pînă la proba contrară. Infiinţarea „livretului" ia muncitorului orice libertate: el se află legat de fabrica în care lucrează şi pe care nu o poate părăsi cînd vrea: „Robii pămîntului au devenit sclavii uzinei".

Să lăsăm să vorbească un autor al timpului: „Conducătorul atelierului care a avansat unui muncitor bani în contul salariului înscrie suma în livretul pe care muncitorul trebuie să-l aibă conform legii. Muncitorul care a primit avansuri — dacă încetează de a lucra pentru un maistru — nu poate să-şi primească livretul, nici să-şi dea demisia, decît după ce şi-a plătit datoria fie în bani, fie în muncă." Şi E. Fournière, care citează acest pasaj dintr-un autor al timpului, adaugă: „Pierzîndu-şi libertatea, el pierde jumătate din

---

[1] E. Levasseur, *op. cit.*, ne dă un tablou complet al salariilor timpului. Cf. Fournière, p. 67.

[2] Citat de E. Fournière, *op. cit.*, p. 68.

---

[1] E. Fournière, *op. cit.*, p. 721; E. Levasseur, *op. cit.*, p. 266.

[2] Villermé, *op. cit.*, T. I, p. 82.

[3] E. Levasseur, *op. cit.*, T. II, p. 289.

[4] Villermé, *op. cit.*, T. I, p. 226. E Buret, *op. cit.*, T. I, p. 408—409.

sufletul său, grija drepturilor sale, a demnității, a respectului uman; toate acestea dispar în disperarea posomorîtă a unei vieți de muncă, de surmenaj, lipsită de soluție"[1].

Lipsesc și organizațiile profesionale. Grație lor, muncitorul s-ar fi putut bucura de un ajutor material și în același timp asociația mutuală ar fi dezvoltat mai ușor în el conștiința de clasă și sentimentul puterii. În primul rînd, legea împotriva întrunirilor a interzis orice încercare de asociere. În 1831, urmările pentru delictul de întrunire ajung la 40 pînă la 51 cazuri; în timp ce în 1833 ele ating cifra de 90. În consiliile unite ale muncitorilor și patronilor, aceștia din urmă constituie cel puțin jumătate din membri plus unul. Și numai muncitorii care cotizează sînt admiși. În timpuri atît de aspre pentru el „muncitorul nu merge cu gîndul pînă la emanciparea totală de orice servitute economică; o zi de lucru mai scurtă, un salariu ceva mai bun, un tarif fix, iată cele mai înalte aspirații ale sale."[2] Dar care sînt organele care vor putea realiza aceste deziderate? Companionii păstrează același caracter de asociație religioasă, pe care îl aveau în secolul al XVI-lea[3]. Ei păstrează aspectul unei societăți secrete; nu au statute scrise. Inițierea ia uneori o formă solemnă, magică, exact ca în orice sectă, de exemplu la francmasoni[4]. Se cereau probe grele și bizare, dacă nu chiar pline de cruzime iar alteori umilitoare. Organizația păstra un caracter riguros ierarhic. Maiștrii asupreau pe muncitori, care se supuneau în nădejdea că într-o bună zi vor fi și ei patroni și vor putea face la fel. Scopul acestor companionaje era ajutorul mutual, asigurarea locurilor de muncă și apărarea profesiunii. Între aceste asociații domnea cîteodată o ură și o rivalitate necruțătoare. Membrii lor ajungeau adesea la încăierări. După literatura timpului, moravurile erau de

---

[1] E. Fournière, *op. cit.*, p. 74.

[2] *Ibid.*, p. 27.

[3] E. Levasseur, *op. cit.*, T. II, p. 233—234.

[4] Martin Saint-Léon, *Histoire du Compagnonage*; E. Levasseur, T. II, p. 234; E. Fournière, *op. cit.*, p. 233.

o mare cruzime. Se citează cazuri în care au avut loc asasinate[1].

În astfel de condițiuni, instituția continua să-și păstreze caracterul ei medieval și nu corespundea cerințelor moderne. Puțin cîte puțin ierarhia tinde să dispară și companionii devin egali. Se citează cazul lăcătușilor din Lyon care au întemeiat un sindicat. Dar aceste cazuri sînt rare.

Mișcările de emancipare, sub forma grevelor, sînt de asemenea destul de rare. Greva minierilor din Anzin, a stolerilor din Paris în 1831, în sfîrșit răscoala din Lyon în 1831, păstrează toate un caracter local. „Sînt răscoale ale foametei, făcute din disperare". Ele nu au un caracter social[2]. În special răscoala din Lyon, „această mișcare proletară se caracterizează prin faptul că nu are la bază nici o tradiție și nu afirmă nici o doctrină"[3]. „Proletariatul nu cere încă socoteală; vrea numai să fie plătit după foamea lui"[4].

Singurele organizații de solidaritate muncitorească, deși încă la începuturile lor sînt acelea ale „societăților de ajutor mutual". Imprimeria națională, croitorii din Paris, încep a se grupa în sindicate de ajutor mutual.

În sfîrșit trei societăți de ajutor mutual: „Societatea filantropică a lucrătorilor croitori", „Societatea Vulturului" și „Societatea Progresului", se contopesc pentru a forma o comisiune centrală. Ele înființează chiar un atelier pentru șomeri. În urma plîngerilor făcute de patroni, poliția face o descindere, percheziționează și dizolvă societatea. În ciuda eșecului, exemplul este urmat în provincie, de tăbăcarii din Lyon, de mănușarii din Grenoble etc. Curentul rămîne totuși destul de slab. El nu constituie încă puterea clasei proletare. Acestea sînt forma și gradul de dezvoltare al clasei muncitoare în epoca saint-simoniștilor. Mizeria intelectuală, morală și fizică, degradarea juridică, absența unei organizații, nu puteau să producă o conștiință de clasă nici în rîndul muncitorilor, nici în rîndul teoreticienilor care se interesau de soarta lor.

---

[1] E. Levasseur, *ibid.*

[2] *Ibid.*, p. 240, 242, 246. E. Fournière, *op. cit.*, p. 233—234.

[3] E. Fournière, p. 142.

[4] *Ibid.*, p. 79.

Doamna de Staël avea obiceiul să spună că ordinea socială se bazează pe capacitatea de suferință a muncitorilor. Dar cum ar fi putut fi altfel, în starea în care se găseau, mai ales dacă adăugăm la aceasta și desconsiderarea publică care îi înconjura? „Muncitorii aveau atît de puțin sentimentul valorilor, al demnității și al soartei lor în viitor, încît Martin Naudaud va putea spune că în această epocă ei erau unanim disprețuiți. Cum ar fi putut avea încredere în ei înșiși, muncitorii, zdrobiți astfel nu numai sub greutatea deznădejdei lor, dar și sub aceea a indiferenței generale și chiar al disprețului?"[1]

În această situație partidele clasei muncitoare lipseau de fapt cu totul. Din cînd în cînd cîte un partid republican punea în program îmbunătățirea clasei muncitoare. Dar, partide adecvate nu existau. În această fază nu avem de-a face decît cu societăți secrete sau cluburi. Dar un club politic nu e încă un partid. Clubul nu are o existență publică și recunoscută; el păstrează caracterul misterios pe care îl au sectele, tinzînd totuși să-și facă puțină publicitate utilă, dar fără să se compromită. Forma de club este caracteristică pentru începuturile unei idei, care e încă timidă și nu se bucură de un sprijin social puternic. Partidul are un program, clubul are și el, fără îndoială, dar mult mai vag în ceea ce privește mijloacele de acțiune. Clubul recrutează membrii indiferent de unde și indiferent cum, cu condiția să satisfacă un minim de cerințe.

Ei pot să aparțină în același timp și altor cluburi și asociații. Membrii unui partid aparțin în exclusivitate acestuia. Totuși partidul e o derivație a clubului. Partidul socialist care azi tinde să se identifice cu clasa pe care o reprezintă, a început prin a fi un club; abia după al doilea imperiu a devenit un partid.

---

[1] E. Fournière, *op. cit.*, p. 142.

Saint-simoniștii nu constituiau un club. În acea epocă în care înfloreau societățile secrete, ei alcătuiau o asociație asemenea celor denumite „Prietenii poporului", „Trei zile" sau „Societatea constituțională a drepturilor omului". Din toate aceste societăți cu caracter variat și contradictoriu se va naște, cînd condițiile obiective vor permite, partidul socialist unitar și coerent[1].

Proiectul lor de suprimare a proprietății „nu corespunde rațiunii și naturii". „Școala saint-simonistă este o sectă sterilă care nu a știut decît să reactualizeze vechile erezii demagogice, tinzînd să spolieze pe bogați pentru a înșela pe săraci" (Citat de H. Bourgin, *Fourier*, p. 182).

Adevărul e că Fourier nu este de acord cu nimeni asupra mijloacelor. Mijloacele, pe care le vrea el, sînt *educația* și *experiența*. Cea dintîi falangă nu va fi decît o experiență grație căreia ne vom putea da seama de mijloacele ei. Se poate imagina un regim de trecere de la societatea actuală la cea viitoare, „o orînduire mixtă". Se începe cu orînduirea comercială, și dacă aceasta reușește, se continuă cu acea manufacturieră, pentru a sfîrși cu orînduirea agricolă. Fourier predică prudența, este pentru evoluția lentă și progresivă. Acest sistem progresiv și tranzitor prezintă multe garanţii. Fourier îl numeşte: „sociantism" sau „garantism". Considérant va da o mai mare extensiune acestei idei. În orice caz, ceea ce dispreţuieşte el mai mult decît orice sînt mişcările cu caracter violent şi instigatorii acestor mişcări, adică revoluţionarii, care nu au la îndemînă decît mijloace negative, de distrugere şi dezorganizare. Ei nu au creat niciodată nimic.

---

[1] Fourier are prea puține contingențe cu cercetările pe care le urmărim noi. El nu are nimic revoluționar. S-a spus chiar cu privire la el „că a fost cel mai burghez dintre socialiști, dacă i se poate da numele de socialist, pe care el în orice caz nu l-a luat' (Ch. Gide et Ch. Rist, *Histoire des doctrines économiques*, p. 286). Cum vrea el să organizeze ordinea societară, pe care o consideră drept ideal? E împotriva tuturor partidelor, e împotriva tuturor viselor de egalitate „care nu sînt decît înșelătorii; teoriile lor demagogice duc la despuierea celor bogați pentru îmbogățirea intriganților". Cît despre suveranitatea națională, el o declară ridicolă. Republicanii îi par „lipsiți de mijloace noi și neputînd realiza nimic pentru clasa muncitorească". Disprețuiește și consideră primejdios pe R. Owen și pe oweniști (*Le Monde Nouveau*, p. 472). Chiar intențiile pacifiste ale lui Owen îi apar ca mijloace de „răsturnare" bruscă a instituțiilor, fără a admite modificări progresive (*Pièges et charlatanisme des deux sectes, R. Owen et Saint-Simon*, p. 54). Saint-simoniștii sînt declarați „șarlatani și plagiatori".

Discipolul său, V. Considérant, ne spune aceasta şi mai clar în opera intitulată *Destin social*. „Să declarăm atît de tare încît să audă toată lumea: trebuie să semănăm pe pămîntul naţiunii comuna; forţa brutală şi revoluţionară nu are ce căuta într-o asemenea operă. O revoluţie poate să aşeze un interes deasupra altuia, să sfarme un partid sub altul, o dinastie sub alta, un monarh sub o republică şi reciproc, dar nu poate să asocieze şi să combine forţele divergente. Aceasta e sarcina ştiinţei; numai o descoperire socială poate da mijloace noi care să ducă la un nou rezultat. Şi această ştiinţă trebuie să înceapă cu crearea unei bune organizări a tuturor muncilor în atelierul social elementar, în Comună!"

CAP. III

PROUDHON

E cît se poate de firesc ca o doctrină să fie interpretată în diverse feluri după moartea autorului. În special, doctrinele care implică aplicări politice ca acelea ale socialiştilor, dau naştere la discuţii permanente cu privire la atitudinea acelui care le-a formulat. Să luăm de exemplu pe Karl Marx. „Ortodocşii" cu Kautsky sau J. Guesde, reformişti ca Jaurès sau Bernstein, sindicalişti ca Sorel, bolşevicii Lenin şi Troţki, toţi se proclamă discipoli autentici ai marelui maestru. Fiecare pretinde că numai curentul pe care el îl reprezintă este cel adevărat, şi, fapt nelipsit de interes, fiecare poate să invoce texte în sprijinul afirmaţiilor sale, texte care în majoritatea lor sînt destul de clare şi de convingătoare. Şi totuşi doctrina lui Marx este perfect sistematică şi încă într-un asemenea grad încît autorul ajunge uneori la afirmaţii cam hazardate, numai pentru a putea salva consecinţele logice ale premiselor sale. Ce trebuie să credem atunci despre doctrina lui Proudhon, doctrină plină de contradicţii, de antinomii, în care un spirit dornic de unitate se rătăceşte, în timp ce un spirit pentru care nu are importanţă ce teză este de demonstrat găseşte oricînd un text pe care să se poată sprijini?

Atitudinea lui Proudhon ca militant socialist, atitudinea sa în faţa problemelor grave ale clasei muncitoare, care începeau deja să se pună, „dorinţa de a salva", au fost în special interpretate foarte divers. Uneori interpretările sînt chiar contradictorii. Proudhon însuşi se consideră revoluţionar. Marx îl numea „micul burghez" sau „micul băcan", alţii îl identificau cu Marx pentru descoperirea materialismului istoric sau cu reformiştii solidarişti.[1] Sindicaliştii revoluţionari, E. Berth sau G. Sorel, vor să facă din el un precursor al doctrinei lor. Lupta e grea şi opiniunile sînt împărţite în ceea ce priveşte locul ce-i revine lui Proudhon în istoria socialismului; explicaţia se găseşte în temperamentul şi vicisitudinile existenţei sale.

Fiu de ţăran, dezrădăcinat din mediul său, autodidact, asimilînd cu rapiditate ideile cele mai variate, Proudhon e atras de toate doctrinele pe care se sileşte să le înţeleagă pentru a le părăsi apoi imediat. Explicaţia mai stă şi în caracterul hegelian al metodei sale. Influenţat de filozoful german, prin intermediul lui K. Grün, cu care era bun prieten, Proudhon consideră istoria ca o operă a raţiunii, a cărei evoluţie e determinată de două teze contradictorii, tinzînd să se contopească într-o a treia, care ar fi sinteza finală. Totuşi, în decursul tuturor vicisitudinilor politice, o idee conducătoare, aceea a *revoluţiei pur economice*, bazată pe reciprocitate şi avînd drept consecinţă renunţarea la orice fel de revoluţie politică, marchează atitudinea socială a lui Proudhon.

A găsi această idee de revoluţie, cea mai generală, acea care le cuprinde şi le explică pe celelalte, iată sarcina pe care ne-am asumat-o în studiul de faţă.

Interpreţii doctrinei proudhoniene nu iau dimpotrivă în considerare decît un aspect, o singură latură a personalităţii sale. Ei neglijează fizionomia generală, integrală, a operei lui Proudhon. De aceea apar cu totul opuşi unul faţă de altul. Înainte de a prezenta „ideea dominantă" care ne dă cheia atitudinii sale sociale, să trecem în revistă cele cîteva opinii emise cu privire la conduita politică şi socială a lui Proudhon.

---

[1] G. Pirou, *„Les interpretations récentes de la pensée de Proudhon"* în *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, T. V, p. 133.

Cu toată diversitatea lor, le putem grupa în două categorii:

a) De la Marx[1] la Ch. Rappoport[2], inclusiv ceilalţi marxişti ortodocşi, toţi îl consideră pe Proudhon un mic burghez reacţionar. Epitetele cele mai violente sînt adresate lui Proudhon de către Marx: „mic băcan", „guraliv", „şarlatan". În bune relaţii pînă la o anumită epocă, mai mult sau mai puţin prieteni prin 1844, în timpul călătoriei lui Marx în Franţa, petreceau nopţi întregi discutînd filozofie şi economie politică, Marx iniţiindu-l în misterele hegelianismului[3]. Relaţiile lor însă încetul cu încetul se răciră. Marx denunţă simpatiile lui Proudhon pentru mica burghezie, lipsa de curaj a reformelor sale, care se opresc la jumătatea drumului. În primul rînd, Proudhon e acuzat că face concesii în problema proprietăţii şi a socializării. Marx îi reproşează mereu emfaza, lipsa de sinceritate şi mania de a se salva prin cuvinte, în loc de a cita idei sau fapte. Ceea ce îl supără pe Marx este „această insuportabilă vorbărie pe un ton de crainic public, un limbaj speculativ, pompos şi declamatoriu"[4]. În sfîrşit, Marx nu-i poate ierta simpatia pe care o arată burgheziei, căreia îi aduce omagii în prefaţă cărţii sale *Ideea generală de Revoluţie în secolul al XIX-lea* şi mai ales neseriozitatea de care dă dovadă în privinţa proletariatului: nu-l socoteşte capabil să întreprindă o revoluţie. Oricare ar fi proiectul revoluţionar, Proudhod e împotriva violenţei sub toate manifestările ei, împotriva insurecţiei, împotriva dreptului de grevă şi de coaliţie[1].

---

[1] Marx, *Misère de la philosophie* şi *Scrisoare către „Der Social-Demokrat"* ianuarie 1865 (este vorba în realitate de textul *Despre Proudhon* (Scrisoare către J. B. Schweitzer), apărut în ziarul *Der Social-Demokrat* n. ed.).

[2] Ch. Rappoport, *P. J. Proudhon*: „a fost un mare conservator neînţeles".

[3] M. Bourguin, *Des rapports entre Karl Marx et Proudhon* în *Revue d'economie politique*, 1893, p. 177—178. În această perioadă Marx scria: „Proudhon supune baza economiei politice, proprietatea, unui examen critic, şi e în adevăr primul examen decisiv, riguros şi ştiinţific care revoluţionează economia politică". A se vedea K. Diehl, *P. J. Proudhon*, vol. II, p. 301 (nu am reuşit să identificăm citatul din Marx, de a cărui autenticitate sîntem înclinaţi a ne îndoi, n. ed.).

[4] Vrea /d-l Proudhon/ să planteze ca om de ştiinţă, deasupra burghezilor şi a proletarilor, dar nu este decît un mic-burghez care oscilează neîncetat între capital şi muncă, între economia politică şi comunism". Scrisoare către *„Der Sozial-Demokrat"*, ianuarie 1865. *Misère de la philosophie*, p. 120.

Departe de a încerca să respingem deocamdată această teză, ceea ce vom face ceva mai încolo, putem totuşi să ne punem întrebarea dacă Proudhon este într-adevăr un reformist mic-burghez.

b) Interpretarea prezentată de sindicaliştii revoluţionari, Berth sau Sorel, este exact contrară. După părerea lor, sindicaliştii care sînt pentru greva generală sau pentru dreptul la violenţă sînt discipolii lui Proudhon[2]. După aceşti autori, Proudhon ar avea o concepţie despre revoluţie foarte apropiată de a lor. Spre deosebire de Marx, Proudhon ar fi afirmat că revoluţia poate avea loc numai prin voinţa proletariatului. Ea ar fi un ideal uşor de realizat, dacă proletariatul s-ar decide să o facă, independent de împrejurările obiective care, pentru Marx, constituie condiţia primordială. Aşa dar fondatorul mutualismului ar fi un revoluţionar desăvîrşit, superior lui K. Marx prin intransigenţă şi prin îndrăzneală[3]. Problema socială s-ar putea rezolva, după el, printr-o schimbare bruscă, catastrofală. În aşteptare, propovăduia o luptă de clasă înverşunată, îndemnînd proletariatul să fie gata de luptă[4].

Să analizăm ideea de revoluţie la Proudhon pentru a vedea dacă interpretările care i s-au consacrat, sînt adecvate.

---

[1] P. Desjardins *P.-J. Proudhon, sa vie et ses oeuvres*, a vrut să facă din Proudhon un tradiţionalist.

[2] E. Berth, *Les nouveaux aspects du socialisme*. G. Sorel, *Réflexions sur la violence*. A se vedea de asemenea: L. Febure, *Une question d'influence: Proudhon et la syndicalisme révolutionnaire*, *Revue de synthèse historique* 1909, p. 3.

[3] V. Griffuelhes în *L'action syndicaliste* afirmă că sindicalismul nu este nici marxist, nici proudhonist, ci o consecinţă directă a praticii muncitoreşti.

[4] G. Pirou. *Proudhonisme et syndicalisme revolutionnaire*, p. 391.

I

Proudhon îşi elaborează teoria asupra revoluţiei constatînd că „trei lucruri sînt de observat în orice istorie revoluţionară: a) regimul anterior pe care revoluţia urmăreşte să-l răstoarne, şi care, prin voinţa sa de a se menţine, devine contra-revoluţie; b) partidele care considerînd revoluţia din puncte de vedere deosebite, urmînd prejudecăţile şi interesele lor diferite, se silesc, fiecare, la rîndul său, să o atragă şi să o exploateze în folosul lor; c) revoluţia însăşi sau soluţia."[1] E interesant de remarcat, cu privire la această ultimă afirmaţie, că Proudhon identifică revoluţia cu soluţia. Nici el nu se va îndepărta de „revoluţia-program".

După opinia lui Proudhon, mişcarea revoluţionară este determinată de două cauze principale: mai întîi o anumită *tendinţă* a societăţii, care constituie, cum spune el, „raţiunea suficientă a revoluţiei", apoi *reacţiunea* care provoacă întotdeauna răzvrătirea. Căutînd să înăbuşe revoluţia, contra-revoluţia îi dă, dimpotrivă, o forţă mai mare. Într-adevăr, nu există nici un precedent în care o astfel de mişcare să fi fost oprită sau evitată. „A eluda o revoluţie! Dar asta nu vă pare oare o ameninţare la adresa Providenţei, o mănuşă aruncată destinului implacabil, într-un cuvînt tot ce se poate imagina mai absurd? A împiedica aşadar materia să aibă greutate, flacăra să ardă, soarele să strălucească!"[2] Astfel Proudhon e convins de necesitatea forţei revoluţionare care, dezvoltîndu-se, ia aspectul unui fenomen al naturii. A voi să potoleşti o revoluţie prin contra-revoluţie, înseamnă a o organiza, a o grăbi, căci atunci cînd spunem revoluţie trebuie să ne gîndim în mod necesar la anti-teza sa: contra-revoluţia.

Aceste două fenomene se condiţionează reciproc. „Voi încerca să arăt prin ceea ce se petrece sub ochii noştri, că aşa cum instinctul de reacţiune e inerent oricărei instituţii sociale, şi nevoia de revoluţie este irezistibilă; că orice partid poate să devină rînd pe rînd, după împrejurare, expresie revoluţionară şi expresie reacţionară; că aceşti doi termeni reacţiune şi revoluţie, corelativi şi dîndu-şi naştere unul altuia, sînt, chiar în timpul conflictelor, esenţiali pentru umanitate, o revoluţie este o forţă pe care nici o putere divină sau umană nu o poate opri, a cărei natură este de a se întări şi de a creşte prin rezistenţa pe care o întîlneşte..., o revoluţie nu poate fi evitată, nu poate fi înşelată, nu poate fi denaturată şi, cu atît mai mult, nu poate fi înfrîntă. Cu cît o înăbuşiţi mai mult, cu atît îi măriţi forţa, şi faceţi irezistibilă acţiunea ei."[1] Istoria politică a secolului al XIX-lea este gata să confirme acest fapt. Cînd restauraţia a reuşit să înăbuşe conspiraţiile de la 1820, toată lumea a crezut că contra-revoluţia învinsese. Dar conspiraţia a izbucnit mai puternică decît oricînd în 1830. Ludovic-Filip dizolvă în 1839 societăţile secrete ale lui Blanqui sau Barbès, dar ele apar din nou în 1848. Singurul mijloc de a potoli revoluţia „este de a-i satisface revendicările". Astfel „ideea concepută vag sub imboldul nevoii, apoi mărită, formulată prin contradicţie, devine repede un drept. Şi cum drepturile sînt solidare, cum nu poţi nega unul fără a le sacrifica în acelaşi timp pe toate celelalte, rezultă că un guvern reacţionar este atras de fantoma pe care o urmăreşte la abuzuri nesfîrşite şi că voind să salveze societatea de revoluţie, ajunge să intereseze toată societatea în săvîrşirea revoluţiei."[2] Rolul reacţiunii ar fi astfel de a generaliza mişcarea. Ea uşurează *iradiaţia* revoluţiei, ajungînd astfel la rezultate opuse celor pe care le urmăreşte.

---

[1] Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIX-ème siècle*, p. 5.

[2] *Ibidem*, p. 8.

Aceste învăţăminte ale istoriei n-au fost înţelese de guvernul provizoriu al revoluţiei din februarie. El a făgăduit satisfacţii totale, soluţii definitive. Dar nu şi-a ţinut făgăduielile. Dimpotrivă, în loc de a satisface pe cît posibil revendicările muncitoreşti, s-a închis într-o tăcere duşmănoasă. Puţin cîte puţin, a evoluat către reacţiune: de la guvernul provizoriu la comisia executivă, de la dictatura lui Cavaignac la preşedinţia lui Ludovic Bonaparte. Dar astfel revoluţia n-a fost anihilată. Ea e mai vie ca oricînd „căci tocmai acesta este caracterul revoluţiei secolului al XIX-lea, de a se elibera pe zi ce trece de excesele adversarilor şi de greşelile apărătorilor săi"[1]. Pentru a învinge definitiv, reacţiunea ar fi trebuit să sporească zi de zi măsurile de represiune, să declare starea de asediu permanentă, să deporteze sute de mii de persoane, să distrugă bibliotecile etc. Era ceva imposibil.

Dacă în ciuda tuturor măsurilor de represiune, revoluţia nu numai că se menţine, dar îşi sporeşte şi mai mult forţele, aceasta înseamnă că societatea europeană a secolului al XIX-lea conţine în ea de fapt „raţiunea suficientă" a revoluţiei. „O revoluţie este în ordinea faptelor morale un act de dreptate suverană, decurgînd din necesitatea lucrurilor şi, prin urmare, poartă în sine justificarea ei; omul de stat care încearcă să-i reziste comite o crimă."[2]

Dar în ce constă situaţia de fapt care împinge secolul al XIX-lea la revoluţie? Proudhon nu o caută în împrejurările actuale ci în *tendinţa* pe care o are orice societate de a năzui „către un scop suprem". Există epoci de mare mizerie în care, totuşi poporul nu se revoltă. De ce? Pentru că e convins că mizeria şi suferinţa sînt trecătoare. Poporul nu se revoltă atunci cînd e vorba numai de o criză efemeră, ci atunci cînd observă că epoca, secolul întreg, se îndreaptă în mod vizibil către mizerie. „Procesul pe care îl face o revoluţie, judecata pe care mai tîrziu o pronunţă, se adresează mai puţin *faptelor* decît *tendinţelor*, ca şi cum societatea sinchisindu-se prea puţin de principii, s-ar conduce mai ales de scopuri."[3] Astfel, cu toată suferinţa care domnea în secolul al XVIII-lea în masele populare, suferinţă destul de bine descrisă de La Bruyère,

---

[1] *Idem.*, p. 9.
[2] *Ibid.*, p. 13.

---

[1] *Idée générale de la Révolution*, p. 20.
[2] *Ibid.*, p. 36.
[3] *Ibid.*, p. 37.

Vauban şi Boisguillebert, poporul nu se revoltă pentru că nu se dovedise că mizeria era altceva decît efectul accidental al unor cauze temporare[1].

Din aceleaşi motive nu poate avea loc o revoluţie sub domnia lui Ludovic al XV-lea. Ea izbucneşte sub Ludovic al XVI-lea pentru că poporul dobîndise convingerea că răul nu era numai *accidental,* ci *constituţional.*

În secolul al XIX-lea, oricine îşi poate da seama că o „tendinţă" împinge societatea la decadenţă. Această stare de lucruri începe cu revoluţia de la 1789. De aci vine tot răul.

Revoluţia franceză avea două sarcini de îndeplinit: să distrugă vechiul regim şi să construiască în locul lui o orînduire socială nouă, pentru că „orice negaţie în societate presupune o afirmaţie ulterioară şi opusă"[2]. Înarmat cu aceste principii hegeliene, Proudhon ajunge la concluzia că revoluţia nu a făcut altceva decît să distrugă, fără a construi nimic în loc. „Dintre aceste două lucruri revoluţia a îndeplinit cu greu abia pe cel dintîi, celălalt a fost complet uitat. De aci acea imposibilitate de a trăi care minează societatea franceză de şaizeci de ani încoace!"[3]

Revoluţia de la 1789 nu îşi îndreaptă atenţia decît asupra politicii. Nobilimea, clerul, monarhia au cedat locul guvernelor republicane, antice, constituţionale, sau chiar guvernelor care îşi luau modelul din străinătate. Se observă o totală absenţă de preocupări economice, care a avut ca rezultat o anarhie a forţelor economice, elemente primordiale în mersul normal al oricărei societăţi. „Anarhia forţelor economice, lupta pe care o susţin împotriva sistemului guvernamental, singurul obstacol împotriva organizării lor şi cu care nu se pot nici împăca, nici contopi — iată cauza reală, adîncă, a răului care tulbură societatea franceză şi

---

[1] *Ibid.,* p. 38.
[2] *Ibid.,* p. 39.
[3] *Ibid.,* p. 39.

care a sporit începînd cu a doua jumătate a domniei lui Ludovic Filip."[1]

Şi Proudhon constată aceeaşi dezorientare, aceeaşi anarhie în toate domeniile vieţii economice. În ceea ce priveşte *diviziunea muncii,* aceasta „devenind din ce în ce mai fărîmiţată şi rămînînd fără contrapondere, muncitorul a fost aruncat în braţele unui maşinism din ce în ce mai degradant"[2]. Nici în ceea ce priveşte *concurenţa,* lucrurile nu merg mai bine. Desigur, nu era nevoie să se înfăptuiască revoluţia din 1789, care a avut scopul de a stabili suveranitatea acestui principiu, dacă era vorba să fie atît de repede uitat. Ca şi diviziunea muncii, concurenţa s-a „pervertit" pe încetul. Ea nu se mai găseşte decît în relaţiile dintre cîţiva patroni, fiind interzisă clasei salariate. Proletarii trebuie să primească, fără discuţii, condiţiile impuse de patroni. Libertatea economică care condiţionează concurenţa este absentă în viaţa salariaţilor.

Concluzii asemănătoare se impun cu privire la un al treilea fenomen economic: *creditul.* El este acaparat de marea finanţă prin *bancocraţie.* Aceasta din urmă dictează tranzacţiile ce trebuiesc făcute, exploatînd celelalte clase sociale. Oamenii din popor nu au credit, ei nu găsesc fondurile necesare pentru o întreprindere. Creditul, condiţia vitală a producţiei, este paralizat de interesul şi voinţa acestor prinţi ai aurului.

Care este atitudinea guvernului în faţa acestor anomalii economice? El nu reacţionează niciodată împotriva abuzurilor şi a tiraniei celor puternici asupra celor slabi. Dimpotrivă, înlocuieşte libertăţile promise cu un absolutism politic din ce în ce mai intransigent. Corupţia şi venalitatea cresc în mod îngrijorător. Acesta e tabloul situaţiei sociale în secolul al XIX-lea. Revoluţia de la 1789, care trebuia să asigure Franţei o bună organizare economică, a uitat complet să o facă, nefiind preocupată decît de organizarea politică. În aceste condiţii, e clar că există „o raţiune suficientă" a revoluției, că starea de fapt a societății o cere și că revoluția nu va putea fi împiedicată de reacțiune.

---

[1] *Ibid.,* p. 43.
[2] *Ibid.,* p. 44.

Care e soluția acestei stări de lucruri? Sau (pentru că Proudhon identifică soluția economică cu revoluția) care va fi direcția revoluției?

Școlile socialiste, de la L. Blanc la Fourier sau Cabet, au adoptat *principiul asociației*, ca ideal suprem pe care societățile moderne trebuie să-l realizeze. Celelalte partide cred, dimpotrivă, că societatea va fi salvată de către *principiul autorității.*

Ce valoare au aceste două principii? În ceea ce privește asociația, Proudhon și-a schimbat părerile. În primele pagini ale operei *Ideea generală a Revoluției*, el se declară hotărît împotriva ei: „Am privit întotdeauna Asociația în genere, fraternitatea, ca un angajament echivoc, care, ca și plăcerea, iubirea și multe alte lucruri, sub aparența cea mai seducătoare, ascund mai mult rău decît bine."[1] Reproșul pe care Proudhon îl aduce în primul rînd asociației e că paralizează libertatea, că instituie o tiranie asupra muncitorului. „Nu, asociația nu e o forță economică. Asociația e de la natură stearpă, vătămătoare chiar, căci ea este o piedică pentru libertatea muncitorului"[2]. În afară de aceasta, ea nivelează capacitățile și atenuează responsabilitățile: „În asociație toți răspund pentru toți, cel mic valorează tot atît cît și cel mare, ultimul venit are același drept ca și cel mai vechi. Asociația șterge toate greșelile, suprimă toate inegalitățile; de aci solidaritatea incompetenței ca și a incapacității."[3] Mai tîrziu în *Manualul speculantului de bursă*, poate sub influența credinciosului său prieten Beslay care îi arătă avantajele și progresele sindicatelor muncitorești, Proudhon se silește să-și precizeze gîndirea și se arată mai binevoitor față de asociații. În *Capacitatea politică a claselor muncitoare*, se declară cu totul în favoarea

---

[1] *Ibid.*, p. 78.

[2] *Ibid.*, p. 83.

[3] *Ibid.*, p. 84. Cf. și p. 98 și următoarele.

acestui principiu[1]. Recunoaște că asociația e utilă uneori. Dar nu o consideră totuși mijlocul principal de soluționare a anarhiei economice în secolul al XIX-lea. Nu se arată mai favorabil nici față de celălalt principiu, *autoritatea*, pe care unii o recomandă drept scopul suprem, către care trebuie să tindă apropiata revoluție. Proudhon constată că mersul relațiilor sociale, de la Rousseau încoace, s-a făcut prin lărgirea continuă a *ideii de contract*. Concepția anarhică a libertății tranzacțiilor s-a vădit a fi cea mai potrivită cu conștiința modernă care n-ar putea suporta despotismul sau tirania. Chiar prin revoluția de la 1789, poporul a știut să respingă principiile vechiului regim: regalitate ereditară, autocrație etc.

Principii politice noi ca: suveranitate, guvernare directă, referendum, au înlocuit pe cele vechi. Aceste noi principii sînt oare în măsură să determine o îmbunătățire? Ideea de *autoritate guvernamentală* va fi astfel restabilită, înviată? Proudhon se îndoiește.

Din moment ce a fost afirmată, ideea de *contract* va înlocui pe încetul *ideea de autoritate*. Ce avantaje prezintă ideea de autoritate? S-a afirmat că guvernele aduc *ordinea*. Unele guverne aduc într-adevăr o ordine trecătoare, impusă prin forța armată. „Saint-Simon avea dreptate să considere sinonime cele două cuvinte: *guvernamental* și *militar*. Guvernul care pune ordine în societate, este asemenea lui Alexandru tăind cu sabia nodul gordian"[2]. Dar nu putem dobîndi ordinea cu forța. Nu putem să o obținem decît prin organizarea forțelor economice datorită legii supreme a contractului[3]. Conștiința modernă nu admite ordinea decît cu condiția ca ea să fie o emanație a voinței libere. „Și eu doresc ordinea, tot atît și mai mult chiar decît aceia care o turbură prin pretinsa lor guvernare, dar o doresc ca rezultat al propriei mele voințe, ca o condiție a activității mele și ca o lege a rațiunii mele. Nu o voi suporta niciodată, dacă vine de la o voință străină și îmi impune drept condiții prealabile servitutea și sacrificiul."[1]

---

[1] Evoluția gîndirii lui Proudhon în această problemă a fost bine evidențiată de articolul lui A. Berthod, *Proudhon et les associations ouvrières* în *Revue des Etudes coopératives*, 1922, nr. 5 și care va sluji ca prefață noii ediții din *Idée générale de la Révolution au XIX-e siècle*.

[2] *Idée générale de la Révolution*, p. 134.

[3] *Ibid.*, p. 134.

Regăsim același arbitrar guvernamental în acțiunea legiuitoare a statului. Legea, oricît de largă ar fi, este impusă din afară și foarte adesea ne găsim în situația de a o accepta fără să o fi cerut; căci „legea a fost făcută fără participarea mea, cu toată deosebirea mea de vederi, cu tot prejudiciul, pe care mi-l aduce. Statul nu tratează cu mine, el nu schimbă nimic; el mă jefuiește. Unde e dar legătura, legătura de conștiință, afectivă, legătura de interese care mă obligă!"[2]. În fața dificultății de a mulțumi pe toată lumea, guvernele dezorientate, sînt obligate a schimba mereu legile. De aceea legile se abat ca grindina asupra poporului înmărmurit. „După un timp pămîntul politic va fi acoperit cu un strat de hîrtie, pe care geologii vor trebui să-l înregistreze sub numele de *formație papiracee*, în revoluțiile globului"[3].

Votul universal nu poate nici el să salveze principiul autorității. Proudhon nu crede în eficacitatea acestui mijloc. Incompetența, pasiunea, dezorientarea unui corp electoral, ar putea ele găsi soluția complexei probleme sociale? „Și zece milioane de concetățeni, care nu au studiat ca acești gînditori de profesie, care nu au analizat în componentele lor, nu au raportat la cauze, nu au urmărit în consecințe și nu au comparat în afinitățile lor, principiile organizării sociale; zece milioane de suflete simple, care s-au închinat la toți idolii, care au aplaudat toate programele, care au fost înșelate de toți intriganții, aceste zece milioane, redactîndu-și hotărîrile lor și numindu-și *ad-hoc* mandatarii, vor soluționa fără să greșească problema revoluției! Vai, domnilor, dumneavoastră nu credeți, nu sperați acest lucru!"[1]

---

[1] *Ibid.*, p. 136.
[2] *Ibid.*, p. 138.
[3] *Ibid.*, p. 137.

Dar s-a crezut că se pot evita aceste dificultăți cu ajutorul *legislației directe*. În acest caz, nepriceperea e încă și mai mare. Poporul nu poate să rezolve probleme care reclamă știință și competență.

În ipoteza *legislației directe*, distincția între conducători și conduși, pe care se bazează ideea de autoritate, dispare. O nouă dificultate se prezintă: cine sînt conducătorii și cine sînt condușii? Cine sînt acei care își vor asuma sarcina de a munci și de a produce? „Dacă, așadar, poporul în interesul libertății și al suveranității sale, se însărcinează cu conducerea, el nu se mai poate ocupa de producție, pentru că — prin natura lucrurilor — producția și conducerea sînt două funcțiuni incompatibile, și a voi să le cumulezi, înseamnă a introduce diviziunea peste tot."[2]

Analizînd principiul asociației și principiul autorității, Proudhon ajunge la concluzia că niciodată aceste două idei nu vor putea contribui la declanșarea revoluției. Dar atunci care sînt principiile în virtutea cărora se va realiza? De unde va porni? Mai înainte de toate Proudhon se grăbește să arate că în nici un caz revoluția viitoare nu va fi o *revoluție politică*. Toate încercările de acest fel, făcute de la 1789 încoace, au rămas sterile. Desigur din exagerarea punctului de vedere politic, rămas moștenire secolului al XIX-lea de la revoluția din 1789, decurg toate relele. De acum înainte revoluția nu va putea fi decît *economică*. *Economie* și *revoluție* sînt pentru Proudhon termeni aproape sinonimi. Referindu-se la acest subiect scrie undeva: „Dacă îmi îngădui această observație, e numai pentru a arăta, prin exemplul meu, cît de puțină bunăvoință obțin în genere cercetările de economie politică; *așadar cît de puțin revoluționară e încă epoca noastră*"[3]. Dar nu e de ajuns să constatăm că revoluția va fi economică. Trebuie să mai arătăm și ce urmăreşte. De aceea, omul de ştiinţă trebuie să cerceteze care e *tendinţa* societăţii actuale. „Deoarece *tendinţa* societăţii e rea, problema revoluţiei va consta în schimbarea acestei *tendinţe*, în îndreptarea ei, aşa cum e îndreptat cu ajutorul unui sprijin un copăcel, în întoarcerea ei în altă direcţie, aşa cum întoarcem o trăsură pe care am scos-o de pe făgaşul rău."[1] Soluţia nu trebuie să fie dogmatică, căci e vorba de o directivă, de o evoluţie. „Dar nimeni, după cît ştiu, nu a spus că în politică ca şi în economie problema era *tendenţială*, mult mai mult decît *constituţională*, că era vorba înainte de toate de a ne orienta, şi nu de a dogmatiza."[2] Ţinînd seamă de această tendinţă, opera revoluţiei viitoare „consistă *în înlocuirea regimului guvernamental feudal şi militar prin regimul economic sau industrial*, aşa cum şi acesta, printr-o evoluţie anterioară, înlocuise regimul teocratic sau sacerdotal"[3]. Proudhon ne explică ce înţelege el prin regim industrial. „Prin regim industrial, nu înţelegem o formă de guvernămînt în care oamenii integraţi regimului agriculturii şi industriei, proprietari, muncitori, să devină la rîndul lor castă dominantă, aşa cum fuseseră altă dată nobilimea şi clerul, ci construirea unei societăţi avînd ca bază, în locul ierarhiei puterilor politice, organizarea forţelor economice,"[4]

---

[1] *Idée générale*, p. 149.
[2] *Ibid.*, aceeași pagină.
[3] *Ibid.*, p. 43.

Această transformare va fi uşurată de două categorii de fapte, care se fac simţite încă de la începutul secolului al XIX-lea. Proudhon constată: 1) „că locul ideii societare tindea să-l ia încetul cu încetul în organizaţiile muncitoreşti un principiu nou, *reciprocitatea*, în care noi am văzut totodată o forţă economică şi o lege; 2) că ideii de guvernămînt i se opunea prin ea însăşi, ideea de contract, singura legătură morală pe care o pot accepta între ele fiinţe egale şi libere."[5] Ajungînd la acest rezultat, Proudhon rezumă încă o dată teoria sa asupra revoluţiei: „Astfel cunoaştem părţile esenţiale ale revoluţiei.

Cauza: anarhia economică lăsată în urma ei de revoluţia din 1789.

Motivul: o sărăcie crescîndă, sistematică, promovată şi susţinută cu sau fără voie de guvern.

Principiul organic: reciprocitatea, în stil juridic, contractul.

Scopul: garantarea muncii şi a salariului."[1]

Asupra momentului şi felului în care se va realiza această revoluţie, Proudhon preferînd să fie prudent, nu precizează nimic: „Cum se vor pune problemele şi în ce ordine? Cît va dura pregătirea revoluţiei? Totul se va sfîrşi printr-o noapte de 4 august, sau printr-o serie de victorii ale revoluţiei asupra contra-revoluţiei? Ce tranzacţii se vor face? Ce răgaz, ce amînare i se acordă? Ce modificări va impune amorul propriu în programele partidelor, ale sectelor?... Nu ştiu, nu ştiu absolut nimic despre toate acestea. Încă o dată, nu sînt nici ghicitor, nici om de partid sau de sectă. Scot din prezent consecinţe generale pentru viitor: arunc uneori în vînt cîteva file din cartea Destinului. *Se va întîmpla*, iată ce pot spune, pentru că *e scris* şi pentru că nu putem împiedica. *Dar în ce fel se va întîmpla*, n-aş putea să prevăd..."[2]

În orice caz, Proudhon doreşte ca această revoluţie să se facă cît mai repede, în mod paşnic, fără violenţă. „Vreau revoluţia paşnică, dar o vreau promptă, hotărîtoare, completă"[3]. Pentru a ajunge la acest rezultat fericit, fără o zguduire adîncă, şi pentru că revoluţia nu poate fi înlăturată, ar fi mai bine să fie prevenită printr-o realizare de sus în jos. Datoria guvernanţilor este de a începe imediat ceea ce se numeşte *lichidarea socială*, adică: „1) să fie stăvilită tendinţa de dezorganizare, pe care ne-a lăsat-o vechea revoluţie şi să se procedeze în lumina noului principiu la lichidarea intereselor statornicite. Astfel a procedat Adunarea

---

[1] *Ibid.*, p. 75.
[2] *Ibid.*, p. 76.
[3] *Ibid.*, p. 177. Sublinierile sînt făcute de noi (n.a.).
[4] *Ibid.*, aceeaşi pagină.
[5] *Ibid.*, p. 178.

---

[1] *Ibid.*, aceeaşi pagină.
[2] *Ibid.*, p. 180.
[3] *Ibid.*, aceeaşi pagină.

Constituantă în noaptea de 4 august 1789; 2) să se organizeze tot în lumina noului principiu, forțele economice, realizîndu-se o constituție a proprietății; 3) să fie topit, scufundat și distrus prin reducere, simplificare, descentralizare tot angrenajul acestei uriașe mașini, ce poartă numele de guvern sau stat."[1]

Se știe că prima măsură concretă, pe care o cerea Proudhon în vederea realizării mutualismului său, era constituirea unei mari bănci de schimb. Nu vom intra în analiza acestui organism, care are prea puțină legătură cu problema noastră.

Se poate vedea bine din această lungă expunere că revoluția — după Proudhon — e o transformare care poate să se întîmple sau de jos în sus în mod violent — în ipoteza unei reacțiuni puternice — sau de sus în jos, în mod pașnic, prin inițiativa prevăzătoare a legiuitorului. Aceasta este *revoluția preventivă*, realizată pe calea decretului, de către rege sau guvern; este revoluția pe care o visa Saint-Simon. De fapt, prin natura ei, revoluția economică, *revoluția-program*, trebuie să se impună, să se îndeplinească de sus în jos. Numai revoluțiile politice, *revoluțiile-mijloc*, afirmîndu-se prin violență și prin răsturnarea puterii, se îndeplinesc pornind de la popor la guvernanți. Saint-Simon nu concepea decît revoluții-program. Proudhon le întrevede pe amîndouă. Dar găsește că singura revoluție bună, adevărată revoluție, este cea economică. Cealaltă este o criză trecătoare, produsă de reacțiune. Prin aceasta, el se deosebește de Marx și de Blanqui pentru care reușita unei revoluții este legată de cucerirea puterii. În ceea ce privește *revoluțiile-preventive*, revoluțiile îndeplinite de către lege, ei nici nu le numesc revoluții, ci *reforme*. Revoluțiile economice sînt pașnice prin definiție, căci nu se poate improviza într-o noapte o întreagă orînduire economică. Mai mult, o astfel de realizare, pentru a reuși, trebuie să fie acceptată de toată lumea.

Și tocmai, noua orînduire economică trebuie, după Proudhon, să fie primită de bună-voie, prin liber consimțămînt, de către toți membrii societății. Cea mai neînsemnată intervenție politică ar denatura opera revoluției.

Astfel economismul lui Proudhon determină pacifismul său. Dar concepția sa pacifistă asupra revoluției este determinată de filozofia istoriei și a progresului. Să trecem acum la analiza acesteia.

II

„Ceea ce predomină în toate studiile mele, ceea ce constituie principiul și scopul lor, vîrful și fundamentul, într-un cuvînt rațiunea lor; ceea ce dă cheia tuturor controverselor mele, tuturor cercetărilor, tuturor abaterilor mele, ceea ce constituie originalitatea mea ca gînditor dacă pot să-mi atribui una, e faptul că afirm hotărît, irevocabil, întotdeauna și pretutindeni *progresul* și că neg nu mai puțin hotărît întotdeauna și pretutindeni, *absolutul*."[1]

Aflăm astfel chiar din gura autorului ce-l preocupă în primul rînd. Această mărturisire devine și mai prețioasă, cînd, verificînd-o prin lectura operei ajungem, prin analiză, la concluzia că era întemeiată.

Un autor, deși lucrul se întîmplă destul de rar, poate să se înșele asupra tendințelor directoare ale operei sale. Nu e cazul lui Proudhon. Orice observator imparțial va găsi în opera sa confirmarea afirmațiilor de mai sus. Dacă, mai mult decît atît, regăsim aceste idei în mentalitatea secolului, atunci nici o îndoială nu mai este cu putință.

În pasajul citat mai sus, îl vedem pe Proudhon susținînd nu numai că ideea de progres stă la bază

---

[1] *Ibid.*, aceeași pagină.

---

[1] *Philosophie du Progrès*, p. 16. În altă parte, el scrie: „Mă veți cunoaște atunci *intus et in cute*, așa cum sînt, așa cum am fost toată viața mea, și cum aș fi și peste o mie de ani, dacă aș trăi o mie de ani: omul a cărui gîndire face mereu progrese. Și în orice moment al carierei mele mă veți lua, la orice concluzie ați vrea să ajungeți, față de mine, va trebui întotdeauna, fie să mă achitați în numele progresului, fie să mă condamnați în numele absolutului." *Ibid.*, p. 19.

operei sale, dar și că ea constituie originalitatea acestei opere. Afirmația e poate puțin prea peremptorie, căci dacă numai în asta ar consta originalitatea lui, ea ar fi destul de mică. În fond, ideea de progres este o invenție a secolului al XVIII-lea. Toți gînditorii începînd cu enciclopediștii: Voltaire, Turgot, Mably, Morelly și pînă la Condorcet fac din ea baza filozofiei lor sociale. Proudhon știa acest lucru, căci se referă la el, în aceeași carte, ceva mai departe, într-o notă în care face un scurt istoric al ideii[1].

Tot ce se poate spune este că e un adept convins al unei mișcări de idei, începută cu mult înaintea lui, și care îl preocupă în asemenea măsură încît în cărțile sale se găsesc extrase din operele altor partizani ai doctrinei progresului: Lessing, Condorcet, A. Comte, Saint-Simon. Lecturile sale preferate, în perioada de formare a gîndirii sale filozofice, par să fie chiar operele acestor autori[2].

În jurul lui toți gînditorii considerau această idee ca un postulat. Ideea lui Fourier, de exemplu, pornește de la o filozofie a istoriei care cunoaște mai multe faze: edenism, sălbăticie, patriarhat, barbarie, civilizație, garantism și armonie[3].

Auguste Comte, la fel, împărțea istoria în trei etape: religioasă, metafizică, pozitivă. Pierre Leroux reînvie dogma metempsihozei, grație aceleiași idei, și Buchez „a crezut că găsește în ea ultimul cuvînt al catolicismului"[4].

Dar scriitorul, care l-a influențat cel mai mult pe Proudhon și față de care a avut întotdeauna o mare admirație, a fost Saint-Simon (nu saint-simoniștii), de la care împrumută o mulțime de idei, în special ideea de suprimare a guvernului politic și de organizare industrială a societății. Dar Saint-Simon este un discipol direct al lui Condorcet, susține peste tot ideea de

---

[1] *Philosophie du Progrès*, p. 17.

[2] E. Faguet, *Proudhon*, în *Politiques et moralistes*, vol. III și E. Droz *Proudhon*.

[3] Citat de Proudhon, *Philosophie du Progrès*, p. 17.

[4] *Ibid.*, aceeași pagină.

progres și împarte și el istoria în trei faze succesive: teocrația, feudalitatea și industria.

În afară de asta, Proudhon a fost inițiat de Marx și Grün în doctrina lui Hegel, pentru care are o mare admirație. La rîndul lui, Hegel pornește de la o filozofie a istoriei, pe care o concepe ca pe o veșnică devenire; ca o luptă neîncetată între teză și antiteză. Vedem astfel că această concepție departe de a constitui aspectul original al gîndirii lui Proudhon, planează în atmosfera secolului. Ea se impune ca o dogmă universală. O simțim în aer; e proprietatea comună a tuturor, fără a fi patrimoniul cuiva. Fiecare îi dă o pecete personală, fără să se atingă de principiul ei.

Ceea ce nu înseamnă deloc că ideea de progres nu e principala preocupare a lui Proudhon. Pe deasupra contradicțiilor, el rămîne omul secolului său.

Ce înțelege el prin *Progres?* Ne-o spune adesea în mod destul de clar. Înțelege prin progres o metodă generală de a concepe istoria[1].

De acord în această privință cu Saint-Simon, Fourier, Pierre Leroux și Hegel, el nu crede în imobilitate.

---

[1] „Progresul în accepțiunea cea mai pură a cuvîntului, adică cea mai puțin empirică, e mișcarea ideii *processus*, mișcarea înăscută, spontană, esențială, netransformabilă și indestructibilă, care e pentru spirit ceea ce e greutatea pentru materie. De aci rezultă că esența spiritului fiind mișcarea, adevărul, adică realitatea, tot atît de bine în natură ca și în civilizație, este esențial *istoric*, supus progresiunilor, conversiunilor, evoluțiilor și schimbărilor. Nu există nimic fix și etern decît legile însăși ale mișcării, al căror studiu formează obiectul logicii și al matematicilor." (*Philosophie du Progrès*, p. 19). Sau: „Progresul, încă o dată, este afirmarea mișcării universale, prin urmare negarea oricărei forme sau formule imuabile, a oricărei doctrine a eternității, inamovibilității, infailibilității etc., aplicată oricărei ființe, a oricărei ordine permanente, fără a o excepta chiar pe aceea a universului; a oricărui subiect sau obiect empiric sau transcendental, care rămîne neschimbat." (p. 20). „Aceasta este așadar ideea mea, regula noastră de conduită și de judecată este că există trepte în viață, în virtute și în bine și că mai binele nu este altceva decît dezvoltarea normală a ființei, acordul între un număr mai mare de termeni, în timp ce neantul este adecvat unității pure și imobilismului." (p. 24). A se vedea Pirou, *op. cit.*, p. 257 și Turgeon: *Essai sur la conception de l'histoire et du progrès d'après Proudhon* în *Revue d'économie politique*, 1915.

Istoria este o veşnică devenire. Nu există nimic absolut, nimic etern. Totul se transformă, fiecare moment aducînd o dezvoltare, o perfecţionare. Asemenea raţiunii, care admite o continuă dezvoltare, istoria „care nu este decît un lung raţionament", aduce un progres sigur.

Bazat pe aceste concepţii, Proudhon găseşte că istoria, ca şi natura, „este o anumită evoluţie, o istorie sau, cum am numit-o undeva, *o serie*"[1]. Dar atunci care ar fi scopul către care tinde istoria? Transformările, la care asistăm în prezent, sau acelea, pe care le constatăm în trecut, nu se îndeplinesc nici repede, nici în afara legilor logicii. Dimpotrivă, ele au o direcţie precisă; procesul istoriei s-ar reduce aşadar la un proces de logică pură.

Evoluţia societăţilor, ca şi aceea a naturii, tinde neincetat la afirmarea citorva idei esenţiale şi progresul constă în realizarea ideilor de *dreptate* şi *libertate*. În aceste afirmaţii se vede cel mai bine înrudirea strînsă dintre Proudhon şi gînditorii secolului al XVIII-lea. Aceştia măsurau progresul general după progresul raţiunii şi al luminilor. Ca şi ei, Proudhon este raţionalist[2]. Pentru el progresul constă în realizarea libertăţii. Dar în ce constă libertatea?

Inspirîndu-se din economişti, din Sismondi ca şi din Adam Smith, Proudhon împrumută de la ei noţiunea de libertate. I-a dedicat un adevărat cult. Spiritul său exuberant preconiza realizarea acestei noţiuni, în asemenea măsură încît dorea distrugerea puterii politice. Anarhismul său este pînă la un punct exagerarea propriului său liberalism. În natură, ca şi în istorie nu vede decît manifestări ale libertăţii. Dacă acordă uneori cîte o favoare determinismului, afirmînd că „toate fiinţele, toate fenomenele depind unele de altele printr-un ansamblu de legi rezultînd din proprietăţile lor,

---

[1] *Philosophie du Progrès*, p. 31.

[2] G. Pirou, *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire*, p. 248. „Credinţa în raţiune este temelia întregii opere a lui Proudhon. Fără ea nu am putea înţelege importanţa pe care o acordă ideii de dreptate, nici speranţa, pe care o păstrează, în ciuda decepţiilor trecătoare, în triumful ei definitiv."

ansamblu pe care l-am numit fatalitate şi necesitate"[1], el revine asupra afirmaţiilor sale, susţinînd că libertatea poate să elibereze pe om de acel jug, care-l ţine în robie. Proudhon crede în liberul arbitru. Cunoaşterea binelui şi răului ne lasă un mare spaţiu pentru libertatea de decizie, pentru „defatalizare". Dacă este adevărat că materia neînsufleţită nu ne lasă nici o libertate, asta înseamnă o degradare a omenirii, care devine o simplă „jucărie a materiei"[2]. Nu există ştiinţă care să pună mai bine în lumină libertatea ca economia politică. Proudhon e încîntat să descopere, în sfîrşit, această ştiinţă care poate să consacre ceea ce crede el că e mai preţios. „E plăcut, după ce ai fundamentat moralitatea acţiunilor omeneşti pe libertate, să o vezi confirmată de către o ştiinţă, ca să spunem aşa, semimaterială şi care în fapte nu caută niciodată intenţia."[3]

Fidel acestei convingeri, ca şi economiştii liberali, Proudhon e un partizan înfocat al schimbului liber şi al ideii de contract. El condamnă organizarea politică şi cere o organizare industrială. În 1848 se adresează alegătorilor districtului Senei în următorii termeni: „Libertatea, iată întregul meu sistem: libertatea conştiinţei, libertatea presei, libertatea muncii, libertatea comerţului, a învăţămîntului, libera concurenţă, libertatea de a dispune de roadele muncii tale, libertate la infinit, libertate absolută, libertate pretutindeni şi totdeauna."

Mai tîrziu îşi dă seama că acest abuz de libertate poate să aibă inconveniente. Nemărginită, ea poate să degenereze într-o putere de dominaţie, într-un egoism fără margini.

Pragul, pe care în mod raţional nu trebuie să-l depăşească această noţiune, este indicat de ideea de dreptate. Această noţiune este anterioară chiar noţiunii de libertate. Împreună, ele îndeplinesc adevăratul progres, în timp ce, despărțite, ele pot fi originea unor mari neajunsuri. Datoria oamenilor e de a veghea la înfăptuirea acestui acord[1]. Înfăptuirea dreptății, iată a doua sarcină principală a societății. „Știința și conștiința dreptății, iată ceea ce ne lipsește și ne omoară în mod lent și rușinos"[2].

---

[1] *Système des contradictions économiques*, vol. I, p. 375.

[2] *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, 8-e étude. *Conscience et liberté.*

[3] *De la Création de l'ordre dans l'Humanité*, nr. 443 şi 421, Prévost, Paris, 1843.

Dar în ce constă dreptatea? El o deosebește de milă și simpatie, care n-ar fi, după părerea lui, decît înclinații vagi și sentimentale. Simpatia și mila nu ar fi decît instincte „pe care e lăudabil și util să le cultivăm, dar care prin ele înșile, departe de a naște respectul demnității în sufletul dușmanului, așa cum cere dreptatea, îl exclud cu energie"[3].

Proudhon nu o confundă nici cu utilitatea, care făcea obiectul moralei lui Bentham. Nu crede că interesul individual, identificat cu interesul colectiv, ar putea fi un stimulent capabil să trezească sentimentul dreptății. „Drept și interes sînt două lucruri tot atît de radical deosebite ca desfrînarea și căsătoria"[4].

Dacă dreptatea nu este nici simpatie, nici milă, nici utilitate, atunci ce este?

Pentru Proudhon ea este expresia sentimentului de egalitate: „Dreptatea este recunoașterea în altul a unei personalități egală cu a noastră"; sau în altă parte: „dreptatea este recunoașterea unei originalități egală cu a noastră în persoana altcuiva"[5]. În această definiție, foarte apropiată de aceea kantiană, care cere să considerăm pe aproapele nostru ca un scop și nu ca un mijloc, Proudhon reunește în același concept libertatea și dreptatea. Căci, într-adevăr, dreptatea nu este oare libertatea acordată altcuiva, respectul acordat demnității sale personale?

Izvor al libertății și al egalității, dreptatea este baza societăților. Ea face posibilă coeziunea socială. O nevoie de solidaritate este necesară pe deasupra legii egoismului: *homo homini lupus*. O forță de atracție interindividuală este indispensabilă oricărui raport social. Și această forță este dreptatea „mai puternică decît interesul, decît moravurile și care, acționînd asupra oamenilor, îi împinge la asociere". Proudhon face din dreptate originea societăților omenești. În entuziasmul său, el declară că „dreptatea este rațiunea ultimă și rațiunea primă a universului"[1]. În orice caz, legea generală a societăților este legea egalității între oameni. Rezultă deci că inegalitatea, pe care o constatăm în societățile omenești, este un fenomen accidental și trecător, o antinomie efemeră, care va trebui să dispară prin progresul fraternității. Dealtfel, să privim desfășurarea istoriei. Constatăm că sentimentul de dreptate cîștigă teren de la o epocă la alta. Istoria nu ar fi, după el, „decît o știință deductivă, riguroasă, și un fel de *morală logică*, aspirînd în sensul progresului, la un ideal de dreptate"[2].

Într-adevăr, putem descoperi cu ușurință progresele intervenite de la o civilizație la alta. Credințele antice, păgîne, întemeiate pe regula: „Respectă-te pe tine însuți" „au sfîrșit prin triumful unui egoism distrugător, care a trebuit să fie limitat apoi prin forța exterioară a statului și a religiei"[3].

Puțin mai tîrziu, spiritul creștinismului, prin apologia umanității, a distrus în umanitate orice sentiment de demnitate.

Idealul revoluționar care e a treia etapă din istoria ideii de dreptate, va împăca cele două extreme, completînd ideea de dreptate cu ideea de libertate. Această împăcare nu se poate realiza decît cu condiția progresului dreptății și al inteligenței. „Proudhon crede în progresul dreptății prin progresul libertății și în progresul libertății prin acela al inteligenței. La început omul nu judecă bine. Se întîmplă ca gîndirea lui să meargă împotriva scopurilor naturii. La fel,

---

[1] *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, IX-e etude. *Progrès et décadence*.

[2] *Ibid.*, T. I, p. 7, 8 și 12. T. III, p. 45.

[3] *Ibid.*, T. I, p. 2, 79 și 83.

[4] *Justice*, T. VI, p. 61.

[5] *Justice*, T. III, p. 227.

---

[1] *Ibid.*, T. I, p. 97.

[2] G. Pirou, *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire*, p. 254.

[3] *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, T. I, p. 2, 22 și următoarea.

instinctul l-a făcut pe om social şi raţiunea a putut să pună piedici acestui instinct de socialitate încălcînd dreptatea."[1] În ciuda erorilor sale, inteligenţa se dezvoltă şi sentimentul dreptăţii, care urmează dezvoltării inteligenţei, devine mai puternic. Această schimbare se petrece în oameni, căci dreptatea, în sine, rămîne infailibilă[2].

Ca şi utopiştii secolului al XVIII-lea, Proudhon crede în perfectibilitate şi în evoluţia neîntreruptă către bine. Morelly şi Brissot de Warville credeau şi ei în instaurarea dreptăţii şi a egalităţii; şi ei împăcau prin doctrinele lor contractualiste şi prin doctrina dreptului natural, nevoia de libertate şi nevoia de egalitate; şi ei credeau că prima condiţie a perfectibilităţii este progresul luminilor şi al raţiunii. Proudhon nu face oare decît să repete idei vechi şi banale, fără să adauge nimic la doctrina progresului? Trecînd prin diferite interpretări ale partizanilor ei, o teorie îşi păstrează însă întotdeauna fondul. Acest fond comun tuturor utopiştilor secolului al XVIII-lea, îl regăsim la Proudhon, ceea ce nu înseamnă că el nu îl îmbogăţeşte. Să privim mai de-aproape importanta lui operă *Despre dreptate în Revoluţie şi în Biserică*, care este aplicarea la istorie a filozofiei sale asupra progresului şi vom descoperi deosebirea importantă care există între felul lui de a vedea lucrurile şi acela al înaintaşilor.

a) Mai întîi, el aplică la studiul progresului şi al istoriei metoda dialectică a lui Hegel, necunoscută pînă atunci în Franţa. Un Saint-Simon, un Fourier, un Pierre Leroux, concepeau istoria sub aspectul său empiric. Prezentată astfel, istoria ne apare ca o îngrămădire informă de fapte şi de evenimente; ea ne apare ca exterioară raţiunii, ca o lume aparte în care voinţa joacă un rol foarte mic, lăsînd întîmplării grija de a face restul. Proudhon este primul, după Hegel, care afirmă identitatea dintre raţiune şi istorie. „Istoria nu este decît un lung raţionament" spune el destul de des, ca o ilustrare a gîndirii sale[1].

Istoria este imaginea concretă a raţiunii, dialectica vie a unei necesităţi logice, modelul procesului raţional. În concepţia sa, trecutul este un fel de silogism sortit să aducă o concluzie necesară. Raţiune şi realitate sînt unul şi acelaşi lucru. Datorită acestor convingeri, Proudhon atribuia progresului valoarea unei legi generale şi istoriei aceea a unei ştiinţe deductive şi perfect riguroase; misterul accidentelor istorice are o singură cheie, care le explică pe toate. Încă Marx, îi reproşa mania de a căuta în orice lucru o noţiune anterioară, „apriorică", în loc să se inspire din realitatea faptelor[2].

În afară de identitatea istoriei cu raţiunea, Proudhon desemnează un al doilea caracter al evoluţiei istorice, şi acesta împrumutat de la Hegel: orice ameliorare este rezultatul unei *lupte*, a unei bătălii între tendinţe contrarii. Asemenea procesului mental, prin care ideile se ciocnesc între ele, istoria, faptele, constau într-o luptă dialectică: *o teză* combătînd *o antiteză* pentru ca la urmă ambele să fuzioneze într-o *sinteză*. Atras de această metodă, Proudhon o întrebuinţează peste tot, ea îl aduce chiar în situația de a face apologia războiului în opera sa *Războiul și pacea*. Consecvent cu această metodă, el este rînd pe rînd pentru și contra proprietății, pentru și contra liberei concurențe etc., căci studiind teza și antiteza, își dă seama de defectele și de avantajele lor, pe care vrea să le împace într-o soluție superioară și cuprinzătoare.

---

[1] Turgeon, *Essai sur la conception de l'histoire et du progrès d'après Proudhon*, în *Revue d'économie politique*, 1915, p. 248.

[2] *De la Justice*, etc. III-a etude. *Conscience et liberté*, citat de Turgeon, *ibid.*, p. 249.

[1] C. Bouglé, *La Sociologie de Proudhon*, p. 124—125, discută mai pe larg influenţa lui Hegel asupra lui Proudhon prin intermediul lui K. Grün şi K. Marx.

[2] Sainte-Beuve, *Proudhon, sa vie et sa correspondance*, p. 121; „Istoria propriu-zisă, deşi o studiase şi scopul şi secţiunile limitate şi orientate care îi conveneau la un moment dat, ocupa foarte puţin loc în opera acestui spirit raţionalist, organizator. Logica era totul: îşi băgase în cap un absolut al adevărului, nesocotea perpetua relativitate a celor omeneşti şi evoluţia poticnită a societăţilor."

Şi Marx caracterizează această metodă, cînd spune: „...vînează împreună cu utopiştii o aşa-zisă «ştiinţă» cu ajutorul căreia să se poată născoci apriori o formulă pentru rezolvarea «problemei sociale», în loc să deducă ştiinţa din cunoaşterea critică a mişcării istorice, mişcare care produce ea însăşi condiţiile materiale ale eliberării." (*Lettre au „Social-Demokraten"*, 1865). [În realitate citatul este extras din *Despre Proudhon (Scrisoare către J. B. Schweitzer) Marx-Engels, Opere, vol. 16*, p. 31, (n. ed.)].

Ideea de luptă este predominantă la Proudhon. Adesea nu se mulțumește să o constate, o dorește. Astfel istoria nu ar fi decît lupta diferitelor tendințe care se va sfîrși cu victoria libertății și a dreptății. „Ceea ce face creația posibilă nu este în ochii mei decît ceea ce face posibilă libertatea: opoziția forțelor. Trebuie să avem o idee foarte greșită despre ordinea din lume și din sînul vieții universale, ca să facem din ea un spectacol de operă. Eu văd peste tot forțe în luptă, nu descopăr nicăieri, nu înțeleg acea melodie a marelui *Tot*, pe care credea că o aude Pitagora"[1]. În fond victoria dreptății este echilibrul forțelor, cu alte cuvinte a libertăților în luptă. Proudhon nu e monist în concepția sa despre progres, dimpotrivă, e pluralist recunoscînd multiplicitatea forțelor, contactul, opoziția lor, fiind în dezacord din acest punct de vedere cu utopiștii progresiști din secolul al XVIII-lea, care reduceau totul la un principiu unic.

Iată metoda lui Proudhon, iată contribuția sa la doctrina progresistă. Se reduce ea numai la atît? Mulți autori vor să-i atribuie un al doilea merit: acela de a fi introdus determinismul economic în istorie.

b) E adevărat că deși concepția sa asupra progresului e mai ales raționalistă, el nu neglijează totuși punctul de vedere economic. Chiar Saint-Simon schimbase întrucîtva centrul de gravitate al evoluției sociale, cînd cerea ca o condiție a progresului nu numai difuzarea ideilor, ci și abolirea proprietății și a dreptului de moștenire, și cînd însărcinase statul cu această execuție. Inspirîndu-se de la Saint-Simon și de la școala economică clasică în cercul căreia trăia încă în 1838, discipol al lui Ricardo, al lui Rossi și J. B. Say, pe care îl numea „protoparens" al sectei și care „i-a sugerat teorema sa fundamentală asupra schimbului"[1], al lui Adam Smith, pe care îl declară „părintele său spiritual", Proudhon introduce în discuțiile sociale punctul de vedere economic. Trăind într-o epocă, în care capitalismul și industrialismul luaseră un atît de mare avînt și în care economia politică începea să fie o știință, în relații, pe de altă parte, cu socialiștii care începuseră să agite problema repartiției capitalului, el meditează asupra condițiilor echilibrului social și găsește că ele sînt de natură economică. De aci vine entuziasmul său pentru economia politică. Cadrul pe care economiștii clasici îl rezervaseră economiei politice, îi pare insuficient, el vrea să-i dea o extensiune universală.

„Economia politică izolată de la Adam Smith încoace, în cercul restrîns al producției, al circulației valorilor, al creditului, al rentei, al impozitului, economia politică mai cuprinde și organizarea atelierului și a guvernului, legislația, instrucția publică, constituirea familiei, gestiunea globului; ea este cheia istoriei, teoria ordinei, ultimul cuvînt al creatorului. Prin diversele ei aspecte, ea are contingențe cu psihologia, cu morala, cu medicina și arta; mai mult decît orice altă știință, ea va contribui la rezolvarea unor probleme vaste ca: ce este omul? de unde vine și încotro se îndreaptă? ce este răul, ce este Dumnezeu?"[2]

Deși influențat de școala liberală, adept înfocat al liberului schimb și al liberului contract, Proudhon vede limitele și consecințele nefaste ale unui liberalism exagerat. El reproșează liberalilor că au un cult excesiv al libertății, care duce în mod inevitabil la egoism. „Eu afirm în calitatea mea de cetățean al lumii libertatea, o vreau și o revendic, dar nu-mi ajunge. Eu mai cer în relațiile mele cu semenii adevăr, mutualitate, justiție"[3]. Proudhon denunță faptul că „malthusia-

---

[1] *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, T. III, p. 212.

---

[1] *De la Création de l'ordre dans l'Humanité*, nr. 534, p. 320.

[2] *Ibidem.*

[3] *Premier mémoire sur la propriété*, I, 73.

niştii", cum îi numeşte el pe reprezentanţii şcolii clasice, nu cunosc solidaritatea socială. Ei cer o proprietate şi o concurenţă care să fie deasupra dreptului.

Astfel, ei ajung să nege interesele colective. În faţa acestor exagerări, Proudhon cere intervenţia dreptăţii şi vrea să împace liberalismul cu socialismul. Cu Fourier, socialismul rămîne utopic, economia politică se reduce la o simplă rutină. Socialismul şi economia politică trebuie să se corecteze reciproc. Divorţul care există între experienţa realistă a economiei şi ideea raţională a socialismului trebuie să înceteze. „Cînd contradicţiile comunităţii şi ale democraţiei scoase în sfîrşit la lumină, se vor fi întîlnit cu utopiile lui Saint-Simon şi Fourier, socialismul ridicat la înălţimea unei ştiinţe, socialismul care nu este altceva decît economia politică, va pune stăpînire pe societate şi o va arunca spre destinul ei viitor cu o forţă de neînvins. Acest moment nu poate întîrzia." După cum se vede, Proudhon este preocupat să readucă socialismul la realitate, să-i dea o bază pozitivă prin aplicarea studiului economic la necesitatea socială[1].

Nici o propunere făcută de socialişti nu-i place. Are un mare dispreţ faţă de stat, invocat de socialiştii centralişti. Orînduirea economică etatistă, centralizarea excesivă ar provoca, după Proudhon, un regres, o întoarcere la regimul feudal. Împotriva comuniştilor, care susţin împreună cu Cabet şi saint-simoniştii, intervenţia statului, el pretinde că această intervenţie ar distruge viaţa economică, ar întîrzia revoluţia socială, care, după el, constă, aşa cum ştim, în suprimarea puterii guvernamentale. Un revoluţionar, care ar cere aceasta, ar fi în contradicţie cu propriul său ideal: „Oricine

---

[1] Proudhon dispreţuieşte acest socialism, care nu e „decît explozia unei lamentabile sensibilităţi, care a făcut socialismul atît de fad în ochii spiritelor pozitive, şi care dă naştere celor mai absurde iluzii şi înşeală atîţia oameni în fiecare zi". *Système des contradictions économiques,* T. I, p. 69; sau: „Fraternitate! Fraţi oricît vă place, cu condiţia ca eu să fiu fratele mai mare şi voi cel mai mic; milă! eu afirm că nu există, este misticism... Vorbiţi-mi de *trebuie* şi de *a avea,* singurul criteriu pentru mine a ceea ce este drept şi a ceea ce este nedrept." *Ibid.*, I, 228.

face apel la putere pentru a organiza munca, a minţit, căci organizarea muncii trebuie să însemne abolirea capitalului şi a puterii"[1]. Idealul economic şi social constă dimpotrivă într-o „diminuare progresivă şi sistematică a acţiunii guvernamentale, capitaliste şi religioase"[2].

Asociaţia, nici ea nu se bucură de o mai mare simpatie din partea lui Proudhon. Ca şi statul, ea nu e chemată să facă revoluţia economică şi socială. Este o ştirbire adusă libertăţii. El arată avantajele comerţului şi ale schimbului, pe care le consideră ca izvoare de bogăţii. Dar în asociaţie, schimbul ca şi comerţul sînt împiedicate[3]. Celor care pretind că muncitorii se unesc pentru că recunosc în asociaţie o unire a forţelor, li se poate răspunde că muncitorul nu o face niciodată de bună voie. Mai mult, nu rezultă de nicăieri că aceasta aduce o uşurare mai mare a muncii, „asociaţia prin ea însăşi nu are nici o virtute organică sau productivă, nimic în sfîrşit care, după exemplul diviziunii muncii sau al concurenţei, să facă pe muncitor mai expeditiv şi mai puternic, să micşoreze cheltuielile producţiei, să scoată o valoare mai mare din mai puţin material, sau care, după exemplul ierarhiei administrative, să ofere o aspiraţie de armonie şi ordine."[4]

Cu toate acestea, Proudhon nu neagă avantajele sporirii forţelor prin asociaţie. El o recomandă chiar muncitorului ceva mai tîrziu, în lucrarea sa *Capacitatea politică a claselor muncitoare,* ca mijloc de luptă împotriva capitalismului. Stabileşte totuşi o distincţie între *unirea forţelor* şi *asociaţie.* Cea dintîi lasă pe om liber. „Adevăratele forţe economice fără să înlănţuiască omul de om, lasă producătorului deplină libertate, ușurează munca, îl pasionează, dublează produsul muncii sale, creînd între oameni o solidaritate, care nu are nimic personal și care îi unește mai bine decît orice legătură afectivă și decît orice contract."[1]

---

[1] *Système des contradictions économiques,* II, p. 311. A se vedea pentru critica statului şi a autorităţii, *Idée generale,* p. 102—158. Cf. E. Fournière, *Les théories socialistes au XIX-e siècle,* p. 190; *Corresp.,* T. IV, p. 375.

[2] *Corresp.,* T. IV, p. 148: „Asociaţia e prin natura ei sterilă, chiar vătămătoare, căci e o limitare a libertăţii muncitorului". A se vedea, de asemenea, *Idée generale de la Révolution,* cap. *Critique de l'association,* p. 74—102.

[3] *Idée generale de la Révolution,* p. 80.

[4] *Ibid.*, p. 89.

Asociația, dimpotrivă, stabilește un fel de promiscuitate de robie, în care fiecare depinde de toți. „În asociație toți răspund pentru toți, cel mai mic valorează tot atît cît și cel mai mare, ultimul venit are același drept ca și cel mai vechi. Asociația nivelează toate inegalitățile. De aci solidaritatea incompetenței și a incapacității." De aici vine asprimea cu care tratează fourierismul: „E cea mai mare mascaradă a secolului", ca și pe „statolatri". Știm că în locul asociației și al statului, Proudhon, inspirîndu-se din liberalismul economic, propune mutualismul său, care nu e decît ideea liberului schimb, temperată de ideea de solidaritate și contract, care la el se confundă, am văzut, cu ideea de dreptate. Fondul doctrinei sale rămîne, cu toate acestea, acela al economiei clasice.

*

Iată concepția pe care și-o face Proudhon despre evoluția socială. În rezumat ea se reduce la următoarele: în primul rînd o adîncă încredere în perfectibilitate, prin progresul rațiunii și al ideilor, credință împrumutată de la secolul al XVIII-lea, pe care vine să se altoiască, prin intermediul ideii de luptă și de identitate a rațiunii cu istoria, o dialectică hegeliană; în al doilea rînd o mare predilecție pentru știința economică, pe care vrea să o introducă în viața societăților. Așadar concepția sa asupra progresului și istoriei este mixtă: ideologică și economică în același timp. Punctul de vedere economic se află pe al doilea plan: este subordonat celui dintîi. Într-adevăr, eforturile economice sînt întotdeauna supuse în opera sa controlului *ideii de dreptate*, pe care o consideră drept legea cea mai generală a universului. Ea inspiră echilibrul forțelor sociale, concilierea libertății și a egalității, schimbul și contractul.

---

[1] Citat de Turgeon, *art. cit.*

Totuși un mare număr de autori apropie filozofia istoriei a lui Proudhon de aceea a lui Karl Marx. În opera acestor doi scriitori ar fi un punct comun: concepția materialismului istoric[1].

Cîteva texte par destul de clare în această privință. În unele Proudhon vrea să dovedească preponderența factorilor economici asupra celorlalți factori sociali. „Economia politică este regina și stăpîna epocii. Economia socială, o divinitate puțin cunoscută, conduce lumea"[2]. În altă parte Proudhon vrea să facă din ea „o știință mamă, conducătoare, pentru că cuprinzînd, în generalitatea lor, o întreagă serie de fapte, ea este anterioară chiar acestor fapte, pe care le dirijează."[3] Entuziasmul său merge atît de departe încît o divinizează, o idealizează, ceea ce o face să nu mai fie o știință a intereselor materiale. Voind să amestece economia politică în religie, în familie, în „atelier", el o face să piardă contactul cu pămîntul. Cum spune foarte bine Turgeon: „A interpreta istoria printr-o economie astfel înțeleasă, înseamnă a idealiza și a spiritualiza mersul lucrurilor"[4].

Alte texte arată și mai bine influența economiei asupra istoriei. Într-un pasaj citat de Droz, găsim chiar o explicare a religiei: „Dacă religia veche, dacă sistemele cunoscute ale filozofiei, dacă vechile constituții politice, dacă rutina judiciară, dacă vechile forme ale comunității și ale asociației, ca și acelea ale literaturii și artei, nu au fost decît expresii particulare ale stării materiale a societății, nu este oare evident că, această stare schimbîndu-se, cu alte cuvinte economia politică fiind răsturnată cu susul în jos prin schimbarea raportului între cele două mari forțe ale producției, munca şi capitalul, totul se schimbă o dată cu ea în societate, religia, politica, literatura şi arta?"[1] Acest pasaj este destul de clar. Cu toate acestea e un pasaj izolat. În toată doctrina lui Proudhon e, poate, singurul. Dar oare o doctrină nu aparţine celui care o susţine mai mult, celui care o repetă pînă la obsesie, chiar dacă nu el a descoperit-o? Or, toată opera lui Proudhon e îndreptată împotriva acestei interpretări prea generale a pasajului citat mai sus, şi în primul rînd *moralismul* său. În timp ce Marx consideră moralitatea ca un *epifenomen*, pentru Proudhon ea are o importanţă primordială. El acordă o mare valoare fidelităţii în căsnicie şi corectitudinii în raporturile familiare. Chiar revoluţia este pentru el o operă morală. „Revoluţia, zice el, este o lume morală nouă, care tinde să înlocuiască lumea bisericii şi lumea morală veche"[2]. Ideea de dreptate, care stă la baza sistemului său, este o idee morală, şi cum a remarcat foarte bine G. Pirou „pentru el, problema morală nu este o problemă socială; el ar spune mai degrabă că problema socială este o problemă morală"[3]. De asemenea ori recomandă clasei muncitoare castitatea şi simplicitatea sărăciei. G. Sorel, care se declară discipolul său, va spune mai tîrziu: „Lumea va deveni mai dreaptă pe măsură ce va deveni mai castă".

---

[1] M. Bourguin, *Des rapports entre Karl Marx et Proudhon*, în *Revue d'économie politique*, 1893 și Pirou, *Proudhonisme et marxisme* în *Proudhon et notre Temps*, 1921, și Turgeon, *art. cit.*

[2] *Idée générale de la Révolution*, p. 314.

[3] *De la Création de l'ordre dans l'Humanité*, nr. 502, p. 484.

[4] Turgeon, *art. cit.*

În al doilea rînd, ceea ce ne arată bine că Proudhon nu adoptă materialismul istoric, este *idealismul său*. Preocuparea de a explica mişcările sociale prin economia politică este la Proudhon secundară. „Pentru Proudhon *faptele*, chiar de natură economică, nu prezintă interes decît prin *ideile*, pe care le relevă. Şi aceste idei sînt eterne, posedînd o valoare absolută."[1] În realitate economismul lui Proudhon nu este mai profund decît al şcolii liberale, ai cărei reprezentanţi de asemenea afirmau preponderenţa economiei politice şi universalitatea ei ca ştiinţă. Dar, nici la aceştia din urmă, nici la Proudhon, nu întîlnim dorinţa de a extinde explicaţia economică la istoria umanităţii.

În opera lui Proudhon nu găsim cu privire la această problemă, decît cîteva păreri izolate sau cîteva aluzii vagi.

Explicaţiile sale se referă la prezent şi la viitor, nu la trecut. Ele nu au pretenţia de a face din istorie patrimoniul economiei politice. Cînd e vorba de idei şi în special de ideea de progres, atunci, îl vedem dispensîndu-se de orice explicaţie utilitaristă. „Proudhon nu renunţă niciodată să prezinte lumii un ideal, în timp ce doctrina marxistă se mulţumeşte să caute în desfăşurarea faptelor, tendinţele. Pentru el, faptul cel mai pozitiv este tributar ideii, forţa cea mai activă este fiica ideii."[2]

Proudhon rămîne un idealist, pentru care procesul evoluţiei e dominat de raţiune şi ideologie. În Germania i s-a atribuit epitetul de sentimental pentru a-l opune, în mod mai hotărît, mecanismului riguros sistematic al lui Marx.

Unul reproşa societăţii nedreptatea, făcîndu-i mustrări fierbinţi, celălalt constata cu o răceală pur ştiinţifică fenomenul luptei de clasă.

---

[1] Articol publicat în *Le Peuple, 1848*. Citat de Droz. Iată încă un text: „În ciuda majestăţii lor pompoase, funcţiunile politice joacă un rol mult mai puţin esenţial decît funcţiunile economice. Înainte de a legifera, de a administra, de a construi palate, temple, şi de a face război, societatea munceşte, navighează, schimbă, exploatează pămînturile şi mările. Între funcţiunile economice şi funcţiunile politice, există un raport analog acelui pe care fiziologia îl indica la animale, între funcţiunile vieţii organice şi funcţiunile vieţii relaţionale; prin aceasta din urmă se manifestă animalul în afară şi îşi îndeplineşte misiunea sa printre creaturi; dar prin celelalte există, şi tot ceea ce face în libertatea sa de acţiune nu este la drept vorbind decît o concluzie mai mult sau mai puţin raţională a puterilor sale primordiale." *(De la capacité politique des classes ouvrières)*. Sau: „Orice filozofie, orice religie, este expresia metafizică sau simbolică a economiei sociale". *(Confession d'un révolutionnaire*, p. 214.). A se vedea alte texte în Mülberger, *Proudhon, Leben und Werke*, p. 58—59, şi K. Diehl *Proudhon, Seine Lehre und sein Leben.*

[2] *Correspondance*, vol. VII, p. 370.

[3] Pirou, *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire*, p. 241.

---

[1] C. Bouglé, *La méthode de Proudhon*, *Revue d'économie politique*, octobre 1910.

[2] Turgeon, p. 363; C. Bouglé, *La Sociologie de Proudhon*, p. 22.

Proudhon este un filozof al istoriei, influențat de doctrinele progresiste, de raționalismul hegelian și care face din cînd în cînd economie politică, întotdeauna pentru viitor, niciodată pentru prezent. Un raționalist convins de ideea că societățile evoluează în vederea realizării dreptății, că progresul e lent și dominat de legi fatale, prescrise de logică. Dacă acestea sînt convingerile lui generale, atitudinea sa militantă în lupta politico-socială a epocii, va fi aceea a unui luptător blînd, a unui reformist care nu vrea să forțeze istoria, pentru că își dă seama că e un lucru imposibil, a unui idealist, inspirator de perspective teoretice, care vor trebui să se desfășoare după legile progresului, este, într-un cuvînt, ceea ce numim în zilele noastre „un radical reformist".

Vom mai avea ocazia să facem aceste constatări, studiind ideea de revoluție la Proudhon, idee care reflectă poziția lui socială.

III

Este Proudhon un revoluționar, așa cum îi plăcea lui să spună?

Citind opera lui Proudhon, îl vedem preocupîndu-se aproape la fiecare pagină de epitetul de revoluționar și proclamînd convingerea sa într-o revoluție socială pe care o așteaptă, pe care o prezice, și în care toate relele își vor găsi leacul.

Ce semnificație au aceste afirmații? Există un raport între ele și concepția lui Proudhon asupra progresului? C. Bouglé scrie următoarele, gîndindu-se la Proudhon: „Un om nu poate fi niciodată mai bine judecat decît prin judecata pe care o face el asupra unei revoluții"[1].

Vom examina mai tîrziu ce atitudine are Proudhon față de revoluția de la 1848. Pentru moment, să vedem care a fost în general ideea sa despre revoluție analizînd ideea pe care și-o făcea el despre clasele sociale și despre lupta lor, ca și ideea sa despre tactica de urmat pentru realizarea programului său.

Autorii care susțin că Proudhon avea o idee clară despre noțiunea de clase sociale, se referă la un pasaj din cartea sa *Capacitatea politică a claselor muncitoare*. Dar acest pasaj este o excepție în opera lui Proudhon și în contradicție cu toate celelalte lucrări ale sale. În afară de aceasta, tot ceea ce se poate susține după lectura acestui text, este că Proudhon avea o noțiune foarte rațională și formală despre clasele sociale, care devenea confuză atunci cînd era vorba de a o aplica la realitatea socială.

Iată pasajul despre care este vorba: „Ca să existe capacitate politică la un subiect, individ, corporație sau colectivitate, se cer trei condițiuni fundamentale: 1. Subiectul să aibă *conștiința* lui însuși, a demnității, a valorii, a locului pe care îl ocupă în societate, a rolului pe care îl îndeplinește, a funcțiunilor pe care este în drept să le pretindă, a intereselor pe care le reprezintă sau le personifică; 2. Ca rezultat al acestei conștiințe a deplinătății forțelor sale, acest subiect *să-și* afirme *ideea*, adică să știe să se reprezinte intelectual, să traducă prin cuvinte, să explice rațional principiul său și consecințele lui, legea ființei sale. 3. În sfîrșit, din această idee devenită profesiune de credință, să poată scoate întotdeauna, după nevoie și diversitatea împrejurărilor, *concluzii practice*."[1] Aceste distincții alcătuiesc aproape definiția clasei. Totuși prin forma sa logică, rațională, această definiție e inferioară celei date de Marx, care a rămas modelul de definiție a noțiunii de clasă.

Dar Marx se inspirase dintr-o realitate mai înaintată din punctul de vedere socialist al luptelor de clasă, mediul muncitoresc englez, pe cînd Proudhon se inspiră din mediul muncitoresc francez. El constată că

---

[1] C. Bouglé, *op. cit.*, p. 157.

[1] *De la capacité politique des classes ouvrières*, p. 40. Mai departe el rezumă același lucru: „A avea capacitatea politică, înseamnă a avea conștiința de sine ca membru al unei colectivități, a afirma *ideea* care rezultă din ea și a-i urmări realizarea", p. 41.

muncitorii sînt aliați cu mica burghezie. După ce a precizat prin cele trei criterii, pe care le-am amintit mai sus, ce trebuie să înțelegem prin conștiința de clasă, Proudhon se întreabă dacă clasa muncitoare le îndeplinește. Asupra primelor două puncte, el răspunde afirmativ. Asupra celui de al treilea e mai sceptic: „Asupra celui de al treilea punct, cu privire la concluziile politice de extras din această idee: *nu*, clasele muncitoare încrezătoare în ele înșile și deja pe jumătate lămurite asupra principiilor care compun noua lor credință, *n-au ajuns încă să deducă din aceste principii o practică generală*, corespunzătoare unei politici adecvate."[1]

Și ceva mai departe: „Să spunem într-o formă, care e ceva mai puțin didactică, *că clasele muncitoare abia se nasc în viața politică*; că dacă prin inițiativa, pe care au început să o ia și prin forța lor numerică, le-a fost dat să schimbe centrul de greutate în politică și să pună în mișcare economia socială, *în schimb, prin haosul intelectual al căror victimă sînt...*, ele n-au reușit încă să devină dominante, ele și-au întîrziat chiar emanciparea și, pînă la un punct, și-au compromis viitorul."[2]

K. Marx nu ar fi scos o concluzie atît de grăbită. Determinismul său economic nu i-ar fi îngăduit să admită că o clasă poate să-și compromită viitorul printr-o simplă greșeală.

Proudhon este conștient că după 1789, burghezia nu este singura clasă revoluționară și că alături de ea se află poporul. Dar el nu poate distinge proletariatul din sînul acestei mase amorfe care se numește popor. El îl înglobează în expresia comună de *plebe*: „În două cuvinte, *plebea* care pînă în 1840 nu însemna nimic, care abia se deosebea de burghezie, s-a separat de ea, de drept și de fapt, și a devenit deodată, prin sărăcia și prin opoziția sa față de clasa proprietarilor de pămînt și a exploatatorilor industriei, *ceva*."[3] Dar

---

[1] *De la capacité politique des classes ouvrières*, p. 43.

[2] *Ibid.*, aceeași pagină. Sublinierile sînt ale noastre (n. aut.).

[3] *Ibid.*, p. 11.

atît nu ajunge pentru definiția unei clase. Proudhon scria aceste rînduri în cartea lui *Capacitatea politică a claselor muncitoare*, cam prin anul 1864. Cartismul în Anglia și revoluția de la 1848 în Franța dovediseră că muncitorii aveau conștiință de clasă; Marx scrisese de mult *Manifestul comunist* și începuturile „Internaționalei" se afirmau. Și totuși, chiar în această carte, Proudhon nu e lămurit asupra rolului proletariatului. Uneori, el îi închină imnuri, dar destul de des îi contestă capacitatea. Dacă mai parcurgem și celelalte opere ale lui Proudhon, ne putem da ușor seama că ideea luptei de clasă lipsește cu desăvîrșire.

Astfel, înțelegem că definiția lui Proudhon e un silogism gratuit, teoretic, creat după legile rațiunii, și că marele mutualist nu avea o noțiune prea clară despre clasele sociale. În primul rînd, cum remarcă foarte bine J. Müller, el folosește întotdeauna termenul de: *clase muncitoare* în loc de „clasa muncitoare", ceea ce ne face să bănuim că nu-și închipuia proletariatul ca un corp omogen, unitar ci „ca un ansamblu de grupări diferențiate"[1]. Întrebuințînd pluralul vag, nu e obligat să fixeze limitele și configurația clasei muncitorilor.

Aceeași confuzie domnește între ceea ce numește el „clasă mijlocie", „în sînul căreia trăiește și se afirmă spiritul de libertate" și burghezie, „care pretinde să mențină veșnic vechile raporturi" între capital și muncă[2]. Totuși, pentru Proudhon burghezia nu e întotdeauna clasa capitalistă produsă de noua evoluție a tehnicii, a mașinismului, ea este o clasă de traficanți și speculanți. Acel care a scris *Manualul speculantului de bursă* o cunoștea destul de bine din acest punct de vedere. El condamnă burghezia pentru defectele ei prezente, dar trecătoare, pentru acea manie de a specula; nu-i recunoaște însă un viciu organic, de constituție, legat direct de rolul ei economic. Dacă ar renunța la speculă, burghezia nu ar mai reprezenta o primejdie, și contopirea ei cu clasa proletară ar fi posibilă[1].

---

[1] G. Pirou, *Interprétations*, p. 154; J. Müller, *L'idée de lutte de classe*, Thèse 1911, p. 73. El folosește uneori cuvîntul și mai vag de „popor".

[2] G. Pirou, *Idem*, p. 155.

Pentru Proudhon, conflictul e mai ales de natură morală. E un accident efemer, rezultat al relei organizări actuale. „Opoziția dintre burghezie și clasele muncitoare, decurge dintr-o neputință a ideologiei revoluționare, care eliberînd economia politică, nu a organizat-o."[2]

Marx atribuia proletariatului ca și burgheziei limite precise, create de mașinism și de evoluția capitalistă. Proudhon, dimpotrivă, trasează granițe nesigure între aceste două clase. Granița dispare cu totul între cele două tabere, atunci cînd inventează un fel de „clasă tampon", clasa mijlocie. Această clasă ar cuprinde pe micii capitaliști, care nu pot să trăiască numai din capitalul lor, pentru că e prea mic, pe intelectuali etc.[3]. Pentru această clasă, în care în fond el a crescut și s-a dezvoltat, are toată simpatia și îi încredințează rolul de viitoare reformatoare. Astfel se vede că merita epitetul de „mic-burghez" pe care i-l dădea Marx.

Dar nehotărîrea lui Proudhon merge și mai departe. De multe ori îl vedem îndoindu-se de aptitudinea muncitorilor de a realiza revoluția socială. Se teme că „insuficiența ideilor și inexperiența organizatorică" ar putea face proletariatul „incapabil să conducă comerțul și industria superioară" și că ar fi astfel „mai prejos de propriul lui destin". În altă parte simpatiile lui și speranța merg direct către burghezie (nu către clasa mijlocie). Burghezii au fost în realitate cei mai întreprinzători și cei mai abili revoluționari. Apelul din prefața cărții sale *Ideea generală de Revoluție în secolul al XIX-lea* e adresat acestei clase. Ea a făcut

---

[1] E. Fournière, *De Babeuf à Proudhon, les théories socialistes au dix-neuvième siècle...*, p. 375, Cf. *Correspondance* III, p. 97.

[2] G. Pirou, *art. cit.*, p. 155: „E absolut imposibil să înțelegi care e pentru el criteriul de distincție între aceste două expresii: burghezie și clasă mijlocie, și e probabil că nu a știut bine nici el". În sens contrar, Berthod, *L'Attitude sociale de Proudhon*, în *Bulletin de l'Histoire de la Révolution de 1848.*

[3] *Idée générale de la Révolution*, p. 235.

revoluția din 1789, dînd libertate poporului[1] și zdrobind monarhia. Tot ea va face și revoluția socială[2]. „Revoluția vă deschide brațele, salvați poporul, salvați-vă pe voi înșivă prin revoluție, așa cum făceau părinții voștri"[3].

Dar confuzia ideologică a lui Proudhon în problema luptei de clasă este și mai evidentă atunci cînd preconizează resorbirea tuturor claselor sociale într-una singură, resorbirea burgheziei și proletariatului în clasa mijlocie. Într-adevăr, situația actuală e o criză trecătoare, datorată lipsei de armonie a situației economice actuale.

Idealul revoluției sociale ar fi să nu mai existe nici capitaliști, nici muncitori. „Deosebirea actuală dintre cele două clase este un simplu accident revoluționar. Amîndouă trebuie să se contopească într-o conștiință superioară"[4]. Idealul socialist este împăciuitor. El cere să dispară luptele sociale și să fie înlocuite printr-o fraternitate universală[5]. Peste tot să domnească înțelegerea contractuală. El vrea să unească orașele cu satele: să reconcilieze pe „Mariana cîmpurilor" cu „caracterul social al cetăților"[6].

Lipsa de preciziune în delimitarea claselor, și propovăduirea împăcării generale: iată teoria lui Proudhon asupra claselor. Teoria sa este în perfectă concordanță cu concepția sa ideologică asupra istoriei și progresului. Din pricina convingerilor sale morale, el nu vede în opoziția dintre clase decît o nedreptate trecătoare, pe care o va remedia ușor un viitor de dreptate, și nu ca Marx, lupta fatală între două tabere ireconciliabile, veșnic separate prin existența și chiar prin originea lor economică. Proudhon se menține, în cadrul reformelor morale, limitate de o filozofie a istoriei, și în care dictează ideologia și rațiunea. Prin urmare postulatul imoral al unei lupte nesfîrșite între grupuri separate de vulgare interese materiale, nu-și putea găsi loc în doctrina sa.

---

[1] *Idem*, p. 3.

[2] G. Pirou, *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire*, p. 333—336.

[3] *Idée générale de la Révolution*, p. 3.

[4] *Capacité politique des classes ouvrières*, p. 51; *Mélanges*, p. 138, 159.

[5] *Mélanges*, p. 74 și 55: „Burghezia și proletariatul, la început în antagonism, nu sînt decît unul și același lucru. Victoria unuia asupra celuilalt ar însemna sinuciderea amîndurora".

[6] *Capacité . . . . .*, p. 18.

Marx, care nu ține seamă decît de lucide constatări economice, sistematic pînă la obsesie, materialist în concepția sa asupra istoriei, este pentru separație, pentru lupta dintre grupuri, care, dezbinate de interese economice deosebite, nu vor putea să se unească niciodată.

Poate că ar trebui să mai ținem seama și de alte cauze pentru a explica deosebirea dintre cele două teorii. Proudhon a aparținut tuturor claselor: țăran, muncitor, mic funcționar. Doctrina sa se resimte de multiplicitatea și varietatea profesiunilor sale. În afară de aceasta, concentrarea capitalistă și proletarizarea în Franța între 1840 și 1860 nu ofereau același aspect ca în Anglia, unde mașinismul pe care îl studiase Marx făcuse deja mari progrese. Medii sociale diferite au produs doctrine diferite.

*

Partizan al unei soluțiuni împăciuitoare în problema luptei de clasă, Proudhon este reformist în ceea ce privește tactica de urmat pentru înfăptuirea revoluției. Adus înaintea justiției ca agitator, pentru scrierile sale, protestează susținînd că nu a fost înțeles, și că niciodată nu a avut intenția de a incita la revoltă. Dimpotrivă, are pentru revoltă un fel de repulsiune. Nu poate suferi violența: „Sîntem revoluționari, dar nu bătăuși", spunea el. Revoluția „cu focuri de pușcă" îi repugnă; „sabotajul", „vînătoarea de vulpi" sînt procedee bune pentru alți socialiști poate, dar nu pentru el. Pe el îl impresionează masacrele din iunie[1]. El cere o revoluție pașnică; dacă se roagă pentru o „zguduire finală, face asta în speranța că efortul popular va

---

[1] C. Bouglé, *La Sociologie de Proudhon*, p. 161—163. Cf. *Correspondance*, T. II, p. 198.

doborî ramurile moarte, fără a smulge din rădăcini copacul". Pentru el e mai urgent a construi decît a distruge: societatea are mai puțin nevoie de cei ce dărîmă decît de cei ce zidesc. Proudhon e un legalist[1]. El face reproșuri amare lui Mazzini, lui Garibaldi, lui Kossuth, și altor revoluționari. „Cel mai activ, cel mai inovator monarh a fost totodată și cel mai bun pentru umanitate: o pot dovedi cu Carol cel Mare, Ludovic XIV, Napoleon."[2]

El vrea ca revoluția să se facă de sus în jos, de la elită la mulțime: „de sus, revoluția se face prin intermediul inteligenței, inițiativei, progresului, ideilor; de jos, revoluția se face prin intermediul răscoalei, al forței, al disperării, al pietrei"[3]. El mai spune: „În materie de idei, opinii, convingeri, prioritatea nu au avut-o niciodată mulțimile"[4].

În sfîrșit, mediocritatea mulțimii și a democrației îl enervează. „Ceea ce e mai înapoiat, mai retrograd în orice țară, e masa, e ceea ce numiți democrație"[5].

Din ce motiv nu alunecă niciodată Proudhon pe panta răzvrătirii? După propriile sale mărturisiri, revoluția violentă are două inconveniente: e în contradicție chiar cu programul ei; e contrară evoluției istoriei.

Revoluția violentă e o negare a legalității și a dreptului; cu atît mai mult a libertății, cu alte cuvinte chiar negarea idealurilor, pe care vrea să le realizeze în societate. Din aceleași motive se declară împotriva pregătirii revoluției, adică împotriva dreptului de *grevă* și de *coaliție*.

---

[1] Turgeon, *Essai sur la conception de l'histoire et du progrès, d'après Proudhon*, în *Revue d'économie politique*, 1915, p. 239.

[2] *De la Création de l'ordre dans l'Humanité*, nr. 457—458, citat de Turgeon, p. 238.

[3] Sau în altă parte: „Poporul rămas de capul lui înseamnă imobilitatea în imensitate, înseamnă oceanul al cărui reflux ia ceea ce adusese fluxul. Poporul știe să răstoarne, nu știe să întemeieze". *Mélanges*, T. II, p. 81 și *Les Confessions d'un Révolutionnaire*, p. 34.

[4] *Capacité...*, p. 84.

[5] *Correspondance*, T. V, p. 57.

Orice coaliție urmărește să desființeze liberul schimb și comerțul liber și să le înlocuiască prin constrîngere. Astfel, ea distruge singura calitate a economiei actuale: libertatea, înlocuind-o cu despotismul monopolului. Într-adevăr, dacă asocierea acaparează toate mărfurile sau toată producția, tîrgul nu mai e liber, ci forțat. În acest caz are loc violarea garanțiilor economice[1]. În afară de aceasta, asocierile ca și grevele tind la folosirea mijloacelor brutale, ele distrug legea și ordinea și cad în arbitrar. „Din momentul în care a pornit pe panta arbitrariului, democrația muncitorească, ca și despotismul, nu se mai poate opri"[2].

De aci exagerările cu caracter violent, sabotajul, baricadele și măcelurile. Ca rezultat, departe de a fi în profitul clasei muncitoare, greva aduce o agravare a situației sale, sporind ostilitatea capitaliștilor, care vor putea aduce mînă de lucru străină, vor putea închide atelierele, vor putea provoca șomaj și, în ultimă instanță, vor putea recurge la guvern, la armată și la poliție, pentru a înăbuși răscoala[3].

Paginile consacrate suprimării violenței în cartea *Capacitatea politică a claselor muncitoare*, ni-l prezintă sub adevăratul său aspect: acela al reformistului desăvîrșit. În fond, el se arată consecvent cu teoria sa despre progres, care nu cunoaște salturi bruște. „Pentru că niciodată nu există drumuri întrerupte și a voi să înfăptuiești revoluția printr-un salt înseamnă să-i suprimi mijloacele"[5]. Revoluția trebuie să se efectueze lent „pentru ca evoluția perpetuă a omenirii în loc să se facă prin mari sărituri, să se îndeplinească pe nesimțite și fără zgomot"[6].

Cînd pronunță cuvîntul „revoluție", Proudhon subînțelege *ameliorare*. Nu crede în eficacitatea unei schimbări regresive, oarbe: acestea nu sînt revoluții, zice el, ci *războaie civile*. „Într-adevăr, cine zice revoluție, zice inevitabil progres, zice, fără să vrea, conservare, ceea ce înseamnă că revoluția are loc permanent în istorie și că n-au existat propriu-zis mai multe revoluții, există numai o singură și permanentă revoluție."[1] Nici un alt text din Proudhon nu dezvăluie mai clar concepția sa despre revoluție. Pentru el nu există decît o perpetuă evoluție.

Dar, în acest caz revoluția nu poate fi decît permanentă, căci totul se transformă, se mișcă, se schimbă.

Așa se prezintă concepția unui progresist, sau, dacă preferați, a unui reformist. Între revoluție și evoluție nu există nici o deosebire. Pentru amîndouă nu există în latinește decît un singur termen, *motus*, adică mișcare. Dar schimbarea este lentă deoarece fiecare moment îl determină pe cel următor. Istoria și revoluția se confundă: ele nu sînt decît unul și același lucru. Iată o concepție hegeliană desăvîrșită și, prin aceasta, perfect proudhoniană. Evoluția istorică poate fi lentă sau rapidă, în orice caz ea prezintă o *continuitate* perfectă.

În concepțiile lui Proudhon despre revoluție, regăsim reflexul fidel al ideilor sale despre progres, analizate mai sus. Astfel atitudinea lui socială, programul său de acțiune ca militant, sînt în perfectă concordanță cu ideologia sa progresistă. *Tactica socialistului Proudhon este un capitol din Proudhon filozof al progresului.* „Revoluția este numele francez al noii idei; filozofia este numele ei german; dreptatea să devină numele ei cosmopolit", zice Proudhon și, prin aceasta, nu se deosebește prea mult de utopiștii secolului al XVIII-lea.

*

În ciuda îndemnurilor lui la legalism și pace, Proudhon ținea să fie considerat un „revoluționar". Eu în calitate de revoluționar..., noi revoluționarii..., etc., sînt formule pentru care avea, se pare, o anumită predilecție. Citind cu atenție corespondența sa, avem impresia că acest epitet îi face plăcere și că pune un

---

[1] *Capacité*, p. 334—336.

[2] *Ibid.*, p. 343—344.

[3] *Ibid.*, p. 345.

[4] *Philosophie du progrès*, p. 53.

[5] *Philosophie du Progrès*, p. 53.

[6] *Idée générale de la Révolution au XIX-e siècle*, p. 9. Pirou, *op. cit.*, p. 348, Muller, *op. cit.*, p. 76.

---

[1] *Mélanges*, T. I, p. 143.

anumit orgoliu în folosirea lui. Dar, am văzut mai sus, că nici una din afirmaţiile sale nu îndreptăţeşte acest calificativ. Cu toate acestea, Proudhon are un temperament agresiv, impulsiv, combativ. Stilul său e adesea acela al unui pamfletar, apelurile sale sînt violente.

Cum se explică aceasta? Credem că trebuie să se facă deosebire între două tipuri psihologice, între două noţiuni foarte diferite, după părerea noastră: *revoluţionarul* şi *revoltatul*.

Un revoluţionar e înainte de toate *un om de acţiune*, un propagandist. El coboară în mijlocul mulţimii, face propagandă, la nevoie complotează, îşi pune în primejdie viaţa şi libertatea: de exemplu Blanqui. Un revoltat, dimpotrivă, luptă mai degrabă împotriva teoriilor. Nu cunoaşte arena politică; este de obicei un izolat, acţiunea şi răzvrătirea îi repugnă. Îl putem aşeza pe Proudhon în această din urmă categorie: „Proudhon nu era un om de acţiune, a spus-o el singur către sfîrşitul vieţii. Nu era mai ales omul acţiunii organizate, considerînd că munca este, împreună cu iubirea, funcţia cea mai secretă, cea mai sfîntă a omului. Omul se întăreşte prin singurătate, el se degradează prin prostituţie.

Anarhist şi solitar, obişnuit cu singurătatea, nu se simţea bine decît într-un cerc restrîns de prieteni sau rude"[1]. De aceea revolta lui este revolta unui intelectual. Atît timp cît nu recurge la acţiune, lozincile lui, chiar subversive, rămîn inofensive, ca toate lozincile elaborate într-un birou. „Era un revoluţionar de cameră, pe care îl înspăimînta revoluţia de stradă" ne spune un autor, care i-a citit asiduu opera[2]. Combativitatea lui se exprimă mai ales prin cuvinte. Natura sa belicoasă se hrăneşte uneori cu simple pretexte, găsind astfel un motiv pentru a-şi revărsa prea plinul. Revolta devine un fel de sport. Îşi cunoaşte bine înclinaţiile, psihologia: „Şi eu, spune el, sînt om, şi ceea ce-mi

---

[1] E. Droz, *P. J. Proudhon*, p. 34.

[2] Turgeon, *art. cit.*, p. 239; a se vedea portretul lui Proudhon, pe care l-a schiţat L. Stein în: *Die Sozialbewegung in Frankreich* p. 359.

place mai mult la om e acea dispoziţie belicoasă — care-l înalţă deasupra oricărei autorităţi, deasupra oricărei iubiri". Şi autorul acestui citat adaugă: „De aci strigătele şi provocările sale, de aci luptele sale, încăierările de om din popor, care nu ţine mînie şi merge după aceea să bea prieteneşte cu duşmanul. Ele exprimă forţa lui de atlet. Şi îi plăcea să o facă simţită"[1]. Dar există cazuri, în care aceste atacuri au numai scopul de a atrage atenţia, din vanitate. Nevoia de a arunca praf în ochi e datorită aceleiaşi stări de spirit. „Iată procedeul: bravada, scandalul, paradoxul exagerat, tot ceea ce poate face senzaţie şi poate aţîţa curiozitatea publicului. Trebuie să-i dai atenţie, să-i cunoşti în cele mai mici detalii debutul în viaţă, sărăcia ţinutului său de baştină; de nenumărate ori îşi povesteşte povestea vieţii, care se amestecă, de multe ori, cu expuneri doctrinare; e un autobiograf incorigibil."[2]

În alţi autori găsim acelaşi portret[3]. Limbajul său violent se datoreşte în parte atitudinii sale belicoase, în parte nevoii lui de a se face remarcat. Nu era un om cu adevărat activ, de aceea violenţa lui se cheltuia în vorbe. Proudhon mai prezintă o particularitate, care face din el un *revoltat* şi nu un *revoluţionar*. Revoluţionarul slujeşte o cauză unică spre care converg faptele toate şi gesturile lui. Atitudinea lui are în mod inevitabil o coerenţă deplină.

Actele unui revoltat sînt, dimpotrivă, disparate. El se înflăcărează pentru cauze diferite şi conduita lui e lipsită de unitate nefiind îndreptată spre un scop unic. Aşa e Proudhon. Motivele sale de indignare sînt foarte diferite şi nenumărate. Se revoltă, cînd împotriva monarhiei sau burgheziei, cînd împotriva abuzurilor liberei concurenţe, cînd împotriva comuniştilor. Obiectul revoltelor sale este multiplu, căci nu-şi are izvorul într-un motiv exterior obiectiv, ci în caracterul său impulsiv şi combativ. De aceea, din analiza temperamentului şi personalităţii lui Proudhon, ajungem la o concluzie identică aceleia, la care am ajuns analizînd filozofia sa generală: marele mutualist nu este un revoluţionar propriu-zis, el rămîne cantonat în tradiţia „revoluţiei-program".

---

[1] E. Droz, *P. J. Proudhon, 1809—1865*, Paris.

[2] M. Bourguin: „Spirit incoerent, temperament de pamfletar nu de apostol, un izolat, un excentric", p. 182.

[3] Turgeon, *art. cit.*, p. 238: „La drept vorbind, nu e violent decît în vorbe, pentru că mai presus de toate, Proudhon iubeşte şi cultivă îndrăzneala; îngîmfarea e defectul lui principal. Caută şi găseşte formule de efect, fraze cu panaş. Nu-i cereţi măsură, tact, gust: pamfletarul, susţinut şi de ţăran, loveşte teribil, loveşte în toate părţile, se înverşunează asupra victimelor sale. E un om brutal. Şi de aceea trebuia să ajungă pamfletar şi mai mult decît atît cel mai aprig, cel mai puternic influent ziarist". „Marele scriitor revoluţionar şi anarhist nu era, în fond, nici revoluţionar, aici anarhist, era un reformator paşnic şi moderat" G. Weill, *Histoire du mouvement social en France*, p. 42.

CAP. IV

REVOLUŢIA DE LA 1848 ÎN FRANŢA

I

Revoluţia de la 1848 în Franţa este concluzia, epilogul şi întrucîtva simbolul ideii de „revoluţie-program", pe care am analizat-o pînă aci. Găsim în ea ecoul tacticii socialiste aşa cum o înţelegeau: Saint-Simon, Proudhon, Louis-Blanc. În forma şi în caracterul acestei revoluţii vom afla cauzele nereuşitei sale.

Ideile de propagandă pacifistă, de alianţă între clase, de fraternitate universală, vor constitui însuşi sufletul acestei mişcări, aşa după cum fuseseră şi acelea ale utopiştilor, care o pregătiseră. Va fi ultima încercare de politică conciliantă.

Din insuccesul acestei revoluţii va reieşi insuficienţa metodei. Ea va discredita definitiv socialismul utopic. Anul 1848 înseamnă apogeul şi în acelaşi timp declinul „revoluţiei-program". Alte directive şi alte procedee, o concepţie nouă asupra revoluţiei, va trebui să o înlocuiască pe cea veche. Necesitatea ca proletariatul să cucerească puterea politică apare la orizont.

Mai întîi, în mişcarea de la 1848, se observă o adeziune generală a tuturor claselor la revoluţie, aşa cum visaseră Saint-Simon, Cabet, Pecqueur[1]. Îndată după instalarea comitetului provizoriu, aproape toate partidele salută cu bucurie noua revoluţie. Pretutindeni domneste un mare entuziasm fratern. Oamenii emoționați, cu lacrimi în ochi, se îmbrățișează făgăduind să-și poarte o dragoste veșnică. „Am putea defini revoluția de la 1848 drept romantism în politică. A fost o dezlănțuire lirică a imaginațiilor, o beție de idealism"[1]. Partidele, pînă mai ieri pe poziții opuse, se împacă astăzi unele cu altele. Cei mai mulți din cei ce au servit monarhia sub regele Ludovic-Filip, devin cu o uimitoare iuțeală excelenți republicani. Louis Blanc ne povestește că „fără nici o constrîngere, adeziunile vin cu grămada. Muncitori din toate corporațiile, negustori de orice fel, funcționari publici de orice grad, deputați din magistratură, deputați din rîndurile clerului, au venit unii după alții fără întrerupere la Hotel de Ville. În piața *Grève* mulțimea se revărsa la orice oră într-un fluviu de procesiuni, precedate de steaguri. Niciodată impozitele n-au fost plătite cu mai multă grabă decît în primele zile ale revoluției din februarie. Doamne din aristocrație, cum erau contesele de Lamoignon, de Chantenay, de Brincourt, își fac o cinste din a îngriji ca infirmiere răniții."[2] Membrii consiliului de stat însărcinează pe domnul de Courmenin să exprime în numele lor admirația pentru „această mare și sublimă revoluție"[3]. Curtea de Conturi, conducătorii armatei, diferiți mari oameni politici, se grăbesc să facă la fel[4]. Marii bancheri, în frunte cu Rotschild, subscriu sume importante pentru răniți. Clerul își manifestă entuziasmul pentru egalitate; călugărițele deschid porțile mînăstirilor pentru a se face din ele spitale. Ducesele organizează împreună cu soțiile noilor miniștri „frățiile", societăți de asistență împotriva mizeriei[5]. În sfîrșit, „foști miniștri din timpul monarhiei, rude și fii ai regelui detronat,

---

[1] Cabet spunea: „Principiul meu e fraternitatea, teoria mea e fraternitatea, ştiinţa mea tot fraternitatea."

---

[1] G. Renard, *La république de 1848*, in *L'Histoire socialiste de Jaurès*, p. 11; Lamartine spunea: „Facem astăzi cea mai sublimă poezie".

[2] Louis Blanc, *Histoire de la révolution de 1848*, T. I. p. 91.

[3] L. Blanc, *op. cit.*, p. 91.

[4] *Ibid.*, T. I, p. 92.

[5] G. Renard, *op. cit.*, p. 12.

prinți din familia Bonaparte se înclină cu deferență în fața majestății sale poporului"[1].

Astfel idealul revoluționar al socialiștilor utopici este satisfăcut în întregime. Marx, care ceva mai tîrziu devine teoreticianul implacabilei lupte de clasă, scrie despre revoluția din februarie, nu fără o amară ironie: „Revoluția din februarie a fost revoluția cea frumoasă, revoluția care și-a atras simpatia generală, pentru că contradicțiile care s-au manifestat în acel moment împotriva regalității erau încă nedezvoltate, dormitau una lîngă alta în mod pașnic, pentru că lupta socială care constituia substratul ei căpătase doar o existență eterică, existența frazei, a cuvîntului"[2].

Dragostea pentru muncitori devine o modă. O aristocrată engleză, care se găsea atunci la Paris, ne povestește că toată lumea purta haine muncitorești și încălțăminte grosolană. „Sfînta canalie" e glorificată în cîntece:

„Jos pălăria în fața șepcii,
În genunchi în fața muncitorului...".

Această duioasă alianță a tuturor se reflectă și mai bine, în adoptarea votului universal, prin care toată lumea a fost chemată să-și spună părerea asupra vieții publice. „În locul cîtorva fracțiuni ale burgheziei, puține la număr, toate clasele societății franceze s-au pomenit deodată zvîrlite în orbita puterii politice, silite să părăsească lojile, parterul și galeria și să joace ele însele pe scena revoluționară."[3]

---

[1] *Ibid.*, aceeași pagină.

[2] K. Marx, *Les luttes de classe* en *France p. 41* (Vezi Marx-Engels *Opere*, Ed. Politică vol. 7, p. 33 n. ed.) „Fraza care corespundea acestei imaginare desființări a relațiilor de clasă era lozinca fraternité, înfrățirea și frăția generală. Această ignorare comodă a antagonismelor de clasă, această nivelare sentimentală a intereselor de clasă antagoniste, această idilică ridicare deasupra luptei de clasă, această fraternitate era lozinca propriu-zisă a revoluției din februarie". (Marx - Engels, *Opere* ed. cit., vol. 7, p. 22 n. ed.)

[3] K. Marx, *Les luttes de classe en France*, p. 13 (Marx-Engels, ed. cit., vol. 7 p. 18).

Această minunată concordie internă, favorizată de o totală lipsă de amenințare externă — Europa întreagă fiind cuprinsă de revoluție — explică și caracterul *blînd, generos* și *pașnic* al revoluției de la 1848. Acesta e al doilea caracter al său. N-a fost semnalat nici un act de violență cu adevărat important. „Doar cîteva mici dezordini, repede potolite fără vărsare de sînge. Niciodată revoluția nu a fost mai puțin sîngeroasă. Ceea ce domină în acest mare oraș înfierbîntat e un fel de anarhie bonomă. Mulțimea se folosește în mod pașnic de nevoia sa de agitație, plantînd copacii Libertății. Împodobiți, sînt plimbați cu mare pompă, și în marile procesiuni, membrii clerului se înfrățesc cu elevii de școală și cu locuitorii cartierelor mărginașe; cîntările bisericești alternează cu refrenurile revoluționare. Peste tot, în sărbători și discursuri, revine apelul la înțelegerea prietenească între clase, aluzia la armonia generală a intereselor."[1] În consecință, nu există nici teroare, nici persecuții. S-a spus chiar pe drept cuvînt, că această revoluție „semăna mai curînd cu o sărbătoare decît cu o catastrofă". Spre deosebire de revoluția de la 1789, revoluția de la 1848 nu înalță nici un eșafod. Dimpotrivă, pedeapsa capitală e desființată. Nimeni nu-l urmărește pe regele fugar. Louis Blanc povestește că în comitetul executiv, puțin după fuga lui Ludovic Filip, un membru întreabă: „Apropo, domnilor, ce s-a făcut Ludovic Filip? Singurul sentiment, pe care l-a trezit această întrebare, a fost acela al unei solicitudini generoase. Domnul Marast a fost însărcinat să plece în urmărirea regelui fugit pentru... a veghea la siguranța lui!"[2]

Ducesa de Montpensier a putut să găsească refugiu la doamna de Lasteyrie. Cîteva zile mai tîrziu pleacă fără să fie supărată de nimeni.

Louis Blanc, acuzat pe atunci de extremism revoluționar, scrie: „Niciodată, poate, istoria n-a înregistrat nimic, care să se poată apropia de mărinimia, pe care o manifesta în februarie poporul și aleșii lui... Nici un

---

[1] L. Blanc, *op. cit.*, p. 112.

[2] *Ibid.*, p. 113.

strigăt de răzbunare nu a întristat sufletele blînde, nici un regalist nu a căzut victimă urii publice sau particulare, nici un republican nu a evocat umbrele celor ce muriseră în strada Transnonain, și amintirea atîtor persecuții îndurate. Protecția martirilor din ajun a fost o pavăză pentru învinșii de azi."[1] Era o adevărată întrecere de generozitate și iertare. Partidele înaintate, în majoritate socialiste, și presa lor, manifestă aceleași sentimente și, dacă uneori, arată oarecare violență, e vorba de o atitudine pur literară.

Cluburile, chiar cele cu o reputație de ferocitate, ascund sub masca lor înfricoșătoare o mare bunătate naturală. „Caracterul blajin al revoluționarilor de la 1848 răzbate chiar în declarațiile cele mai violente. Lumea bună, care se aventurează în bîrlogul acestor cluburi ca într-o menajerie de animale sălbatice pentru a simți un fior ușor la ceafă, nu întîrzie a descoperi sub piei de tigru, oi blînde"[2]. Presa lor, în ciuda titlurilor revoluționare, *Comuna din Paris, Noul Cordelier, Père Duchesne,* etc., sînt ca stafiile confecționate dintr-un cap de mort și puțină pînză albă, pentru a speria sufletele slabe. Aceste ziare au fost judecate după aparență. Cine le citește, întîlnește adesea o moderație de ton, neașteptată."[3]

Alături de aceste grupuri, ceilalți socialiști, cum erau Cabet, L. Blanc sau Pecqueur, sînt de o mare moderație. Repulsia pe care le-o inspiră violența, îi silește adesea să o suporte pe pielea lor mai degrabă decît să se folosească de ea. Cabet, care era cît pe ce să fie asasinat, preferă să „silească pe oameni să se căiască că l-au sacrificat, decît să merite ura devenind el însuși asupritor". Pierre Leroux are curajul de a pronunța un discurs pacifist înaintea familiilor victimelor din iunie, și declară că chiar „dacă ar fi fost atacat cu armele, el ar fi preferat să moară pentru adevăr, convins fiind că mijlocul cel mai bun de a sluji o cauză este martirajul"[1].

---

[1] *Ibid.*, p. 11, și p. 112: „Această politică atît de mărinimoasă și cavalerească cum nu mai găsim un exemplu asemănător în istoria nici unui popor....".

[2] G. Renard, *op. cit.*, p. 23. Blanqui constituie o excepție foarte izolată.

[3] *Ibid.*, aceeași pagină.

Iată care a fost starea de spirit și atmosfera în timpul revoluției de la 1848. Să vedem acum ce rol a jucat proletariatul ca clasă socială în timpul acestei mișcări.

II

K. Marx, cu spiritul sistematic care-l caracterizează, explică revoluția de la 1848 ca o luptă între burghezia industrială și burghezia financiară, atît de puternică sub domnia lui Ludovic-Filip, luptă la care proletariatul n-a luat parte decît ca aliat al burgheziei industriale[2].

Revoluția industrială nu lăsase încă să se vadă în Franța, toate efectele sale. În mod inevitabil, burghezia nu se putea prezenta încă decît într-o foarte mică măsură, sub forma patronatului. În schimb, finanța și operațiunile de bancă nu au cunoscut niciodată o epocă atît de înfloritoare. În timpul domniei lui Ludovic-Filip, cînd maxima lui Guizot era: „Îmbogățiți-vă", financiarii vorbesc ca niște suverani. Revoluția de la 1848 este așadar opera clasei mijlocii, care nu participa la putere.

Explicația lui Marx poate părea unilaterală; ea conține cu toate acestea o mare parte de adevăr. Dacă revoluția de la 1848 este în parte opera micii burghezii în luptă cu marea finanță, ea are și alte cauze, în primul rînd dezvoltarea ideologiei republicane și socialiste. Caracterul ei este mai mult politic decît social.

---

[1] G. Renard, *op. cit.*, p. 234, scrie despre socialiști: „Cînd coboară pe terenul experienței, ei sînt ca acele păsări cu aripi mari, care merg cu greutate pe pămînt. Dar ridicîndu-se pe înălțimile speculației, ei depășesc limitele țării în care trăiesc."

[2] K. Marx, *op. cit.*, p. 15. W. Sombart, *Le socialisme et le mouvement social au XIX-ème siecle*, p. 43, e de aceeași părere în ce privește caracterul revoluției de la 1848. „Revoluția de la 1848, în Franța nu este o mișcare proletară, ci mai degrabă lupta unei părți a burgheziei — în special industriașii radicali — contra celeilalte, marea finanță."

Ea nu-și propunea schimbarea profundă a stării de fapt, ci mai ales modificarea formelor constituționale și politice.

Contribuția proletariatului este în mod cert foarte redusă. Motivul ne e cunoscut: lipsa diferențierii și a conștiinței de clasă în raport cu mica burghezie și cu burghezia mijlocie. Proletariatul industrial este foarte redus ca număr pentru că burghezia industrială, care se dezvolta în același timp cu el este și ea în acea epocă foarte redusă numeric, după cum remarcă pe drept cuvînt K. Marx.

În asemenea condițiuni, era firesc ca revoluția să se mulțumească a schimba forma politică, fără a întreprinde modificări mai profunde. K. Marx crede că proletariatul nu era încă destul de copt. „O clasă în care se concentrează interesele revoluționare ale societății de îndată ce s-a răsculat găsește nemijlocit în propria ei situație conținutul și materialul activității sale revoluționare: să zdrobească pe adversari, să ia măsurile dictate de necesitățile luptei, iar consecințele propriilor ei acțiuni o împing mai departe. Ea nu întreprinde cercetări teoretice asupra propriei sale sarcini. Clasa muncitoare franceză nu se situa pe această poziție; ea încă nu era capabilă să înfăptuiască propria ei revoluție."[1]

Totuși proletariatul joacă un rol foarte important în primele zile ale revoluției din februarie. El se află în fruntea manifestanților. Reușește să-și impună doi reprezentanți, Louis Blanc și Albert, în comitetul executiv, și acești doi membri ajung la rîndul lor să impună o politică socială, de reforme muncitorești. Dar la atît se reduc victoriile proletariatului. După aceasta puterea sa descrește mereu, și toată istoria revoluției devine istoria înfrîngerii muncitorilor. Succesul din primele zile se datorește faptului că proletariatul a participat alături de burghezie, la realizarea revoluției. Se poate spune cu drept cuvînt că o revoluție nici nu este posibilă fără concursul muncitorilor, căci ei sînt aceia care organizează marile manifestații și înalță baricadele. A fost așadar normal ca burghezia, punînd mîna pe putere, să acorde de nevoie, cel puțin la început, unele favoruri și promisiuni aliaților săi. Dealtfel, recompensele se reduceau la congrese și la conferințele teoretice ale comisiunii de la Luxemburg. Curînd a și regretat faptul că a făcut aceste concesii. În sînul comitetului executiv cei doi delegați ai muncitorilor se află mereu în minoritate. Lamartine și chiar Ledru Rollin nu au încredere în ei. Pe străzi burghezii, sub cele mai neserioase pretexte, încep să manifesteze împotriva comuniștilor. În ziua de 9 martie izbucnește revoluția „hainelor negre". Peste două mii de speculanți de bursă vin la Hotel de Ville pentru a manifesta împotriva muncitorilor. În ziua de 16 martie izbucnește o a doua răscoală a claselor bogate, numită „Manifestația căciulilor de blană". Membrii bogați ai gardei naționale ridicau pretenția puerilă de a purta o insignă, care să-i deosebească de muncitori. Muncitorii de la periferie intervin. Sub influența cluburilor, manifestațiile amenință să devină furtunoase. Dar grație corporațiilor docile, grație lui Barbès, inamic înverșunat al lui Blanqui, grație lui Cabet, lui Raspail, lui Sobrier, care se temeau poate, cum zicea Lamartine, „ca un 18 brumar al poporului să nu aducă un 18 brumar al despotismului" integritatea guvernului a fost salvată. Meritul lui Louis Blanc este de a fi căutat să potolească spiritele. Acțiunea și prestigiul său cresc prin urmare. El apare în ochii tuturor ca salvator al republicii[1]. Dar elementele moderate găsesc imediat un alt mijloc de a scinda grupurile muncitorești. Marie, ministrul lucrărilor publice, înființează „atelierele naționale". Crearea acestor ateliere răspunde vechilor tradiții revoluționare. Ele funcționau deja în anul 1790 și serveau ca refugiu muncitorilor care nu aveau de lucru. Dar în 1848 se pare că ele au fost sugerate de nevoia de a avea un corp de muncitori credincios, care să poată contracara tendințele „Comisiei de la Luxemburg". Thomas, directorul Școlii Centrale e de această părere. Proletariatul pare dezbinat.

---

[1] K. Marx, *op. cit.*, p. 16 (*Opere*, ed. cit., p. 20).

---

[1] J. Tchernoff, *L. Blanc*, p. 71; L. Blanc, *op. cit.*, T. II, p. 1 și urm.

Din fericire demonstrațiile din iunie dovedesc și de astă dată unitatea lui.

La 17 aprilie, cu ocazia alegerii cîtorva reprezentanți ai secției gărzii naționale de la „Champ de Mars", o manifestație urmată de un început de răscoală, era cît pe ce să compromită încă o dată pe muncitori în ochii moderaților. Din toate părțile se auzea: „Jos Cabet, jos Blanqui, jos Louis Blanc!" Populația e îngrozită și devine din ce în ce mai ostilă muncitorilor. Consecințele sînt clare după alegerile pentru Constituantă, unde republicanii de dreapta, catolicii, legitimiștii sînt aleși în mare număr. Atmosfera nu mai e aceeași. Revoluția este acaparată de burghezia mare și mijlocie. Elementele de altă dată, vechii funcționari ai lui Ludovic-Filip reapar. Catolicii sînt stăpîni pe situație. Propaganda lor e cea mai intensă și în același timp cea mai eficace, pentru că se bucură de concursul clerului. În sud îi cîștigă pe legitimiști, în nord pe republicani. Toți candidații radicali au fost înfrînți. Muncitorii își dau seama de înfrîngerea lor. Louis Blanc și Albert au putut numai cu greu fi aleși la Paris. Blanqui, Raspail, Sobrier cad. „În realitate Franța accepta Republica sub beneficiu de inventar, dar aceasta însemna că ea nu voia decît o revoluție politică redusă la minimum. Era victoria burgheziei asupra proletariatului, a provinciei asupra Parisului, a populației rurale asupra poulației urbane."[1]

Noua adunare dă dovadă de o remarcabilă intransigență reacționară, față de principiile declarate în februarie. Nu se mai acordă enormele fonduri pentru asistență.[2] Se hotărăște să nu mai fie ajutați decît muncitorii stabiliți în Paris de mai mult de șase luni. Restul de bani este întrebuințat la construirea șoselelor în provincie. Se înlocuiește munca "cu bucata" prin munca "cu ziua". Nemulțumirea tuturor acelora care se obișnuiseră să fie plătiți pe gratis, a fost mare. Ea ajunge la culme atunci cînd, după raportul Falloux, din 15 iunie, atelierele sînt dizolvate. Răscoala se declară: baricadele apar din nou, timp de cîteva zile. Cartierul Saint-Antoine rezistă cel mai mult. Dar Cavaignac este la post, gata să întrebuințeze orice mijloace. Tunurile bubuie ca în timpul războiului. Se procedează la arestarea a douăzeci și cinci de mii de persoane. Revoluționarul rus A. Herzen, care era la Paris, declară că invazia cazacilor nu ar fi întrecut în grozăvie represiunea lui Cavaignac. Liniștea este restabilită prin măsuri sîngeroase. A doua zi, G. Sand scria: „Sînt dezolată. Nu mai cred în existența unei republici care începe cu asasinarea proletarilor săi"[1]. Republica exista, dar încetase de a mai avea cel mai mic caracter socialist.

---

[1] Renard, *op. cit.*, p. 49. L. Blanc, *op. cit.*, T. II, p. 44.

[2] La sfîrșitul lunii martie numărul muncitorilor e de 40 000 și cheltuielile zilnice de 70 000. La începutul lui mai ele ajung la 100 000.

Răscoala din iunie o împinge și mai mult spre dreapta. Represaliile ce urmează sînt mai mari. La Bordeaux, doi muncitori sînt condamnați la închisoare, pentru că au strigat: „Înainte, muncitori!". La Béthune e condamnat un individ, pentru că a purtat brîu roșu. Deportările se succed cu iuțeală.

Se respinge proiectul de constituire a unui minister al progresului, al muncii. Pecqueur combate propunerea lui Louis Blanc. Muncitorul catolic găsește simpatii peste tot. Poporul, ațîțat de politica de club, caută în mai multe rînduri să-și arate nemulțumirea[2].

La 15 mai, Adunarea Constituantă e invadată de mulțime, avînd în fruntea ei pe Blanqui, Barbès și Raspail. Louis Blanc invită publicul să părăsească ședința. Cuvintele lui sînt aplaudate, dar nu sînt ascultate. Gărzile naționale apar în sală și restabilesc ordinea. Louis Blanc, deși se opusese acestei manifestații, e amenințat cu închisoarea și prietenii săi îl scapă numai cu mare greutate. Cluburile lui Blanqui, Villain, Sobrier sînt închise din ordinul armatei.[3]

---

[1] Citat de G. Renard, p. 89.

[2] J. Tchernoff, *Lès sociètès secrètes sous la seconde république.*

[3] L. Blanc, *op. cit.*, T. II, p. 66. Renard, *op. cit.*, p. 54. J. Tchernoff, *op. cit.*, p. 78—79.

„La 17 mai, scrie G. Sand, abia îndrăzneam să ies în timpul zilei cu prietenii mei: «domnea ordinea». Dar aceasta nu a durat mult timp. Dizolvarea atelierelor naționale rezerva o altă surpriză pentru ziua de 15 iunie. Se cunoaște rezultatul la care au ajuns aceste instituții: muncitorii ademeniți de perspectiva unui salariu gratuit, părăsesc provincia, pentru a invada Parisul, unde constituie o armată de „lumpenproletariat"[1].

Amnistia, cerută de extrema stîngă, e respinsă cu indignare. Cluburile sînt controlate sever: se cere declararea zilei, orei și locului de întrunire. Mai mult, membrii trebuie să semneze un proces-verbal al fiecărei ședințe. Femeile și minorii sînt excluși. Barbès, Raspail sînt judecați și deportați. Louis Blanc, deși nu luase parte activă la această răscoală, chiar după mărturisirea lui Odilon Barrot, este silit de Parlament să apară în fața justiției. Simțindu-se urmărit, fuge în Anglia. Legea de zece ore este desființată. Proiectul unui impozit pe capital, propus de Goudchaux, sub forma unui impozit ipotecar, este respins. La fel s-a întîmplat cu proiectul unui impozit progresiv. Pentru a da sancțiunilor o valoare mai mare, magistratura este declarată inamovibilă. Astfel, încetul cu încetul, burghezia se desparte de proletariat. Revoluția din 1848 este ultima revoluție în care aceste două clase au participat împreună la o mișcare. De acum înainte, proletariatul își va urma soarta pe căi deosebite de ale burgheziei. Fiecare zi a revoluției de la 1848 aduce cu ea o nouă condamnare a proletariatului. Astfel, istoria revoluției de la 1848 este istoria înfrîngerii proletariatului. A doua zi după răscoala din iunie, revoluția proletară se poate considera încheiată. Într-un roman-pamflet al timpului, citat de G. Renard, se pot citi următoarele: „Lumea trăia într-o atmosferă mai senină, cluburile se liniștiseră, presa nu mai vorbea decît cu călușul la gură, nu mai erau nici grupuri, nici cîntece la răspîntii. Regimul militar își dădea roadele." Articolele, pe care le publica Marx în *Neue Rheinische Zeitung* asupra revoluției de la 1848, voind să pună capăt unei politici învechite și să inaugureze una nouă, se terminau cu aceste cuvinte simbolice: „Revoluția a murit, trăiască revoluția!"[1]

---

[1] E. Thomas, *Histoire des ateliers nationaux.*

III

Înfrîngerea revoluției de la 1848 discreditează „revoluția-program". Ea se întemeia pe trei idei: întîi, ideea unui *progres infinit* al societăților, apoi, credința că toată lumea trebuie să se bucure de progresul viitor în numele *dreptului natural și,* în sfîrșit, ideea că transformările pe care le va aduce revoluția, vor fi de ordin pur *economic.*

Noțiunile de proces, evoluție, progres, puteau să constituie, în epoca de absolutism sever, a secolului al XVIII-lea, începuturile timide ale gîndirii revoluționare. Acum însă toate aceste noțiuni puteau să exprime numai vagi aspirații subversive, care nu-i compromiteau deloc pe susținătorii lor. Din acest punct de vedere, ele erau foarte comode. Curînd, totuși, insuficiența lor sare în ochi.

Cei dintîi socialiști sfîrșiră prin a-și da seama că progresul nu se realiza în linie dreaptă. Crize dureroase, lacune, regresiuni brutale rupeau din cînd în cînd continuitatea vieții sociale. Rezultă deci că procesul istoriei nu poate fi lăsat pe seama lui însuși, și că trebuie să intervenim pentru a-i canaliza mersul. Istoria societăților nu este un proces pasiv, care se desfășoară de la sine.

Care este mijlocul eficace de a interveni în mersul evenimentelor? Cei dintîi socialiști nu mai puteau să urmeze exemplele marii revoluții. Un puternic curent reacționar domina atunci Europa, respingînd principiile de la 1789. În fața acestei puternice opoziții, teoreticienii idealului revoluționar au adoptat o altă tactică, *propaganda.* Puterea exemplului, forța convingerii, prozelitismul, se gîndeau ei, vor determina mișcarea care avea să transforme societatea. Cei bogați vor renunța de bună voie la bunurile lor, în timp ce săracii, grație propagandei socialiste, vor ști să le întrebuințeze spre binele tuturor.

Partizanii acestei tactici credeau cu o profundă naivitate că numai acțiunea ideilor poate să transforme societatea. Nu știau cît de slabă este orice influență ideologică, nu cunoșteau faptul că ideile intră pretutindeni și întotdeauna în conflict cu interesele vitale instinctive, mult mai înrădăcinate decît elaborările pur intelectuale. Dacă acestea influențează într-o anumită măsură cîțiva intelectuali sau idealiști, masele continuă să se conducă după o logică afectivă. Ideile devin desigur „idei forță", dar numai în cazul în care dau expresie sentimentelor. Cel mai adesea, servesc drept argumente stărilor afective. Rolul principal al ideii este adesea, așa cum s-a spus, acela al unui „advocatus diaboli".

---

[1] Dacă mișcarea de la 1848 păstrează, din punctul de vedere al tacticii revoluționare, caracterul pașnic, pe care îl preconizaseră utopiștii, dacă proletariatul lipsit de conștiință de clasă joacă un rol secundar, pentru că nu a înțeles că trebuia să rupă orice alianță cu burghezia, putem oare susține că această revoluție a contribuit cu ceva la ideologia „revoluției-program"?

Comisia de la Luxemburg, sub președinția lui Louis Blanc, invită pe toți doctrinarii socialiști să participe la discuții. Formula, care domină de la început discuțiile, e aceea a „dreptului la muncă". Dar această formulă departe de a fi nouă, se găsește încă la Fourier sau la discipolul său, V. Considérant. În plus, ea era confirmată de experiența atelierelor naționale. Din acest motiv, în Constituția de la 1848, e înlocuită prin ideea de asistență: „Republica trebuie să ajute cetățenii nevoiași, printr-o asistență frățească". Dar această asistență nu mai este un drept; ea are mai curînd caracterul unei pomeni. Vedem așadar că după 1848, nu mai rămîne nimic din această teorie. Chiar din punctul de vedere al unui ideal socialist, ea prezintă numeroase inconveniente, căci etalonul după care se făcea plata muncii rămînea acela al regimului capitalist. Tot ce se mai putea aștepta de la această reformă, era reducerea șomajului. Un rezultat destul de neînsemnat. Iată motivul pentru care formula a fost completată mai tîrziu cu altă formulă, a „dreptului la produsul întreg al muncii" (Menger). Cu toate acestea, contribuția cu adevărat pozitivă a revoluției de la 1848, la doctrinele „revoluției-program" a fost noțiunea de „organizare a muncii". În sînul Comisiei de la Luxemburg compusă din Pecqueur, Considérant, Vidal etc. — au fost puse bazele socialismului de stat. Se poate spune totuși că opera doctrinară a revoluției de la 1848, a fost destul de săracă. Pentru a pune capăt acestei crize, ea a fost îndreptată în alte direcții.

O dreptate oricît de ideală ar fi, nu se poate instaura fără a ține seamă de realitatea faptelor. După cum nu putem impune o morală teoretică, tot așa nu putem impune un cod de justiție teoretică. Lévy-Bruhl spune că „morala există și nu e nevoie să fie creată". Se poate spune același lucru despre echitate în repartiția bogățiilor. Ea corespunde instituțiilor societății la un moment dat al istoriei și nu poate fi schimbată după gustul filozofilor. O reformă socială eficace nu este posibilă decît după o cunoaștere adîncă a realității sociale. Or tocmai asta lipsea cel mai mult acestor teoreticieni de bibliotecă, ce se țineau departe de viața socială și aveau, fiecare, concepții strict personale, pe care le opuneau unii altora. Cîți socialiști, atîtea idei diferite, atîtea sisteme umflate și ambițioase, care nu știau să facă concesii reciproce și a căror autori se disprețuiau între dînșii, crezînd cu tărie numai în infailibilitatea soluțiilor proprii.

În consecință propaganda, care trebuia să răspîndească aceste idei, era dezordonată, contradictorie, zăpăcind publicul căruia i se adresa, și care, confuz, sfîrșea prin a nu mai crede nimic.

La aceste dificultăți se adăuga egoismul claselor dominante. Se știe că în ajunul marilor revoluții, deci chiar atunci cînd existența lor era în pericol, clasele dominante nu voiau să cedeze nimic din prerogativele lor. Dimpotrivă, optimismul lor față de situația în care se găseau creștea necontenit, ca și cum ar fi fost provocat de primejdiile cu care le amenința revoluția. Dar dacă, în asemenea împrejurări, clasele privilegiate nu au cedat nimic, de ce ar face-o de bună voie atunci cînd nimic nu le constrîngea, în epocile de pace și prosperitate? O astfel de concepție contravenea celor mai elementare legi ale psihologiei.

Alți utopiști au încercat să-și întărească propaganda prin exemplul *experienței*. Încercări, făcute cu un număr mic de indivizi, trebuiau să arate tuturor eficacitatea unei reforme, care ar fi putut, apoi, să ia o mai

mare extindere. Așa au crezut Cabet, Fourier, Considérant. Frumusețea și utilitatea falansterelor trebuiau să fie confirmate de experiență. Această nouă tactică păcătuia și ea, prin încrederea prea mare, pe care o acorda eficacității ideologiilor. În fond, toate valorile sociale, începînd cu valorile religioase și sfîrșind cu valorile economice, au la bază acte de credință. Ori, acestea sînt oarbe și nu pot fi modificate prin argumente sau prin experiențe. Chiar dacă ar fi reușit, experiențele unui Cabet sau Fourier tot nu ar fi schimbat nimic. Dar ele au eșuat în mod lamentabil. Uneori, chiar statul, în ciuda puterii sale de constrîngere, nu reușește să impună legi, adesea utile, care vin în contradicție cu convingerile cetățenilor. Cum ar fi putut atunci reuși cîțiva filozofi izolați și neputincioși? Fourier a așteptat toată viața apariția capitalistului, care să-i pună la dispoziție fondurile necesare încercării sale; Saint-Simon a făcut numeroase și insistente apeluri la industriași și la parlamente, fără a fi ascultat vreodată; Cabet a fost amenințat cu moartea chiar de membrii comunităților pe care le întemeiase; toate aceste fapte sînt destul de semnificative și arată clar că burghezia nu avea intenția să renunțe de bună voie la avantajele sale.

Al doilea element al „revoluției-program", concepția dreptului natural, nu este nici ea lipsită de inconveniente. Utopiștii credeau că dreptul natural există în lume și că era vorba numai de a-l descoperi. Descoperirea se va face printr-o revelație, și fiecare își va putea cere partea, pe care natura sau pactul social i-o acordă. Ei concepeau acest drept ca imuabil și etern, de aceea nu puteau să-l adapteze nevoilor urgente ale vieții sociale. Nu știau că cucerirea unui drept se face cu prețul unei lupte permanente și că el nu poate fi descoperit printr-o analiză rațională. De aci un divorț total între aspirațiile juridice ale timpului și idealurile, pe care și le făceau utopiștii despre dreptate. Dacă ar fi plecat urechea la nevoile reale și nu la speculațiile filozofice pe care le inventau în cabinetul lor de lucru, între mișcarea socială a clasei muncitoare și doctrinele gînditorilor nu s-ar fi adîncit prăpastia care a durat pînă la Marx.

Revoluţia de la 1848 a demonstrat şi insuficienţele concepţiilor care afirmau posibilitatea unei revoluţii pur economice. Primii socialişti urau politica. Saint-Simon, Fourier, Proudhon vor să organizeze societatea fără ajutorul politicii. Suprimarea vieţii politice era scopul lor. Voiau o revoluţie pur economică, în urma căreia guvernele nu ar mai fi păstrat decît rolul unor consilii de administraţie, ca în întreprinderile industriale sau comerciale. Saint-Simon scrisese că toată politica se poate rezuma în cuvintele: „Ridică-te tu, ca să mă aşez eu". Fourier vorbea întotdeauna de dezastrul politicii. Considérant făcuse din ea titlul unei broşuri. Ei nu au avut niciodată ideea să întemeieze un partid al clasei muncitoare, care a apărut ca urmare a dezvoltării industriale. Nu-şi dădeau seama că o revoluţie pur economică nu se poate realiza de la sine. Revoluţia nu poate fi concepută fără un guvern, care să o sancţioneze şi acest guvern trebuia cucerit. Orice revoluţie economică are nevoie cel puţin de un „bobîrnac" politic, căci nu are o putere intrinsecă de realizare. E ceea ce n-au înţeles deloc utopiştii şi, după exemplul lor, anarhiştii şi sindicaliştii. Fenomenele economice nu pot fi cu totul despărţite de fenomenele politice.

Puterea politică are ca bază puterea economică. Lupta pentru interesele materiale ia un aspect politic în societate şi se exprimă prin opoziţii şi rivalităţi între diferite grupuri. Numai într-o concepţie pur mecanică, într-o concepţie materialistă a istoriei, ca aceea a lui Marx, se poate concepe un proces economic care s-ar desfăşura independent de procesul politic. Dar cei dintîi socialişti erau destul de departe de un astfel de determinism mecanicist, ei îşi puneau toată nădejdea în intervenţia voinţei omeneşti care se poate manifesta prin propagandă. Singurul motiv pentru care excludeau necesitatea luptei politice, era încrederea în bunătatea oamenilor. Aceştia, credeau ei, nu vor putea să reziste propagandei.

Din pricina tuturor acestor neajunsuri, concepţia veche a idealului revoluţionar, a „revoluţiei-program", s-a năruit brusc. Revoluţia economică a cedat terenul revoluţiei politice. Propaganda a fost lăsată pe planul al doilea şi subordonată scandalurilor de stradă şi conspiraţiilor. Scopul, programul au încetat să mai constituie preocupările principale. O nouă concepţie despre revoluţie trebuia să se nască, o concepţie care să afirme necesitatea cuceririi, prin orice mijloace, a puterii politice.

PARTEA A DOUA

FORMAREA IDEII DE CUCERIRE A PUTERII POLITICE (REVOLUŢIA POLITICĂ SAU „REVOLUŢIA-MIJLOC")

Inocenţa romanelor revoluţionare, fantezia amuzantă a cîtorva spirite distinse, cum erau progresiştii secolului al XVIII-lea, utopiile inofensive care priveau totdeauna în viitor şi niciodată în prezent, nu au putut vieţui decît un timp limitat. Concepţiile asupra revoluţiei au fost nevoite să coboare pe pămînt, să se amestece în viaţa practică şi să devină, prin urmare, mai precise. Concepţia revoluţiei nu se mai poate mulţumi să indice idealuri, programe, trebuie să propună şi mijloacele de a ajunge cît mai repede la scopul urmărit. Revoluţionarii nu se mai resemnează să rămînă în opoziţie, ci vor să ajungă la putere. Revoluţia economică este uitată; revoluţia politică, dimpotrivă, ajunge la modă şi chiar expresia revoluţiei devine sinonimă cu „mijloc", aşa cum, mai înainte, fusese expresia unui ideal.

„Revoluţia-mijloc" este fiica marilor insurecţii, ea apare odată cu baricadele şi cu luptele armate, ca un concept improvizat în grabă. Un prim exemplu îl avem chiar în timpul marii revoluţii. Alături de mişcarea revoluţionară burgheză şi cîteodată aliată cu ea, mişcarea socialistă, a cărei esenţă doctrinară este dreptul la insurecţie, se afirmă în *curentul babouvist*. Acesta este începutul de acţiune al unei revoluţii socialiste. La moartea lui G. Babeuf, tradiţia nu dispare. El lasă istoriei sociale a secolului al XIX-lea o moştenire:

obiceiul societăților secrete. Foarte frecvente în timpul restaurației, mai numeroase încă în timpul lui Ludovic Filip, către 1848 ele se găsesc la apogeu.

Auguste Blanqui, discipolul lui Babeuf, ridică stindardul comploturilor și al dreptului la insurecție. Viața sa se aseamănă pas cu pas cu viața lui Babeuf: un nesfîrșit calvar, un șir de arestări, de eliberări și de noi arestări.

În timp ce în Franța regimul absolutist, interzicînd orice libertate, constrîngea la o revoluție în același timp secretă și cu caracter violent, în Anglia, regimul politic, mai liberal, și o clasă muncitoare mai puternică îndreptară revoluția politică pe calea legalismului. Dacă revoluția cartistă seamănă în prima fază cu conspirațiile blanquiste, în a doua fază, ea ia aspectul luptei legale și al parlamentarismului.

Astfel, putem să distingem în evoluția „revoluției-mijloc" două momente: un moment violent, ilegal, cu Babeuf și Blanqui și prima fază a cartismului, apoi un moment calm, legal și parlamentar cu a doua fază a mișcării cartiste. Să le studiem mai de aproape.

CAP. I

BABEUF ȘI BABOUVISMUL

M. Aulard, vorbind despre Convenția națională în epoca termidoriană, spunea că ea a fost „un socialism fără nume și aproape fără program". S-ar putea spune același lucru despre doctrina lui Babeuf, atît de înrudită cu doctrina lui Robespierre sau Hébert. Dacă este exagerat să pretindem că babouvismul nu are un program, putem în schimb afirma că programul său nu conține nimic original. În opera lui Babeuf nu se găsește nimic care să nu fi fost spus înainte de Rousseau, Mably sau Morelly. Se observă ușor că doctrina sa nu e aceea a unui filozof. El se mulțumește să repete locurile comune ale secolului al XVIII-lea, ceea ce se explică, poate, și prin relativa sa lipsă de instrucțiune. Tatăl său, un militar în serviciul Austriei, preceptor al lui Iosif al II-lea, a petrecut o mare parte din tinerețe în străinătate. Întors mai tîrziu în Franța, obosit și dezamăgit, el se ocupă destul de puțin de instrucțiunea fiului său. Intrat curînd în lupta pentru viață, G. Babeuf nu s-a străduit să acumuleze cunoștințe teoretice. Nu avem încă o biografie cu adevărat completă a lui Babeuf. Cu toate acestea, după tonul scrierilor sale, după citatele pe care le dă, după felul în care gîndește ne dăm ușor seama că nu e ceea ce se numește un intelectual. Gustul pentru ideile generale, pentru meditația liniștită și pentru imparțialitate, sînt străine temperamentului său. În schimb, activitatea prin acţiune, nevoia de a protesta, de a se indigna, de a acuza sînt principalele trăsături ale caracterului său. Acţiunea este pentru el o beţie, vîrtejul ei îl atrage. Tot ceea ce face este subordonat acţiunii, care constituie ţelul suprem. Viaţa unor autori este uneori superioară operii. E cazul lui Babeuf: are aptitudini de om politic, nu de filozof. Iată de ce sistemul său vădeşte o imaginaţie destul de săracă şi are o logică destul de puţin riguroasă. Dacă nu plagiază ceva, repetă, pentru că povara ideilor îl apasă. Nu reţine decît ceea ce îi trebuie pentru a întreprinde sau a justifica o acţiune. Dealtfel vorbeşte el însuşi despre caracterul disparat şi incomplet al operei sale: „Cînd trupul meu se va întoarce în pămînt, va rămîne o cantitate destul de mare de proiecte, note, schiţe, scrieri democratice şi revoluţionare."[1] Aceste începuturi şi fragmente, întrerupte la mijloc şi lipsite de continuitate din pricina vieţii febrile de propagandă, conţin aproape exclusiv aceleaşi păreri ca şi *Contractul social*. Dealtfel, nu numai el este lipsit de originalitate. În acele momente de tulburare generală, nimeni nu avea răgazul de a gîndi sau de a inventa. Se foloseau dogme şi principii vechi, căutînd numai să fie puse în practică.

Vremea este favorabilă acţiunii. Revoluţia franceză însăşi nu a adus o doctrină nouă. „Ea n-a făcut decît să dezvolte într-un stil mai puţin bun maximele familiare filozofilor din secolul al XVIII-lea şi să aplice, nu tot atît de judicios, principiile deja enunţate în operele lor."[2] Reluînd idealul libertar al secolului al XVIII-lea, revoluţia din 1789 nu are deloc caracter socialist. Iată ce ne spune în această privinţă un autor care a cercetat broşurile şi caietele de la 1789: „În rezumat, vreo douăzeci în spiritul sau stilul vag socialist, alte cinci sau şase în care tendinţa e mai clară, acesta e locul socialismului în cadrul celor patru mii de scrieri care, împreună cu «caietele», exprimă dorinţele Franţei în 1789. Presupunînd chiar, ceea ce e sigur, că unele lucrări mi-au scăpat, se poate afirma cu toată siguranţa, că socialismul a fost atunci cu totul neînsemnat."[1] În ceea ce priveşte ideile socialiste ale cluburilor „ele nu au făcut parte din programul nici unui guvern şi măsurile considerate socialiste de acei care au prejudiciat revoluţia, nu erau considerate ca socialiste de acei care le susţineau"[2].

Dar dacă marea revoluţie nu era socialistă, ea adăpostea în schimb o sectă socialistă destul de puternică: este vorba de babouvism. Această doctrină este, poate, singura, în toată revoluţia, care trebuie considerată ca socialistă. Scopul său este clar: egalitatea de fapt trebuie să urmeze egalităţii de drept. Din toate scrierile „Conspiraţiei egalilor" reiese că idealul comunitar şi egalitar era clar, conştient şi voit. Ca şi Rousseau, ei cer o întoarcere la natură şi la simplitate. Complexitatea civilizaţiei, — iată inamicul cel mai înverşunat al umanităţii. Sălbatecul bun este şi pentru ei tipul ideal. În consecinţă ei se declară împotriva ideilor progresiste ale unui Turgot sau Condorcet. Preţuirea lor pentru ştiinţe, arte sau industrie este moderată. Speculaţia filozofică, poezia frivolă, tablourile fără interes (probabil moral) le par nu numai inutile, ci şi primejdioase[3]. „Se arată neîncrezători în acel progres al luminilor, de care răsunau secolele, sînt nedrepţi faţă de civilizaţia modernă"[4].

Socialismul lui Babeuf, ca şi acela al lui Rousseau vrea ca societatea să se întoarcă la o stare primitivă, pe care o crede fericită. Omul natural cu drepturile sale imprescriptibile este fundamentul societăţii[5]. Dar el poate să-şi înstrăineze aceste drepturi în favoarea pactului social. La baza oricărei societăţi stă un contract. Dar acest contract nu poate distruge drepturile

---

[1] A. Espinas, *La philosophie sociale au XVIII-ème siècle*, p. 305.

[2] A. Lichtenberger, *Le socialisme et la Révolution française*, p. 282. „Chiar babouviştii nu fac altceva decît să copieze teorii. *Manifestul celor egali* nu e decît un capitol din Mably sau Morelly, cum spune şi Babeuf".

---

[1] A. Lichtenberger, *op. cit.*, p. 57.

[2] *Ibid.*, p. 284.

[3] Buonarroti, *Histoire de la conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf*, T. II, p. 219.

[4] A. Espinas, *op. cit.*, p. 336.

[5] *Ibid.*, p. 319.

naturale, dintre care cel principal este egalitatea. Babeuf scrie în ziarul său, *Tribunul poporului*, nr. 34, din luna octombrie 1791: „Am stabilit că egalitatea deplină decurge din dreptul primitiv; că pactul social, departe de a dăuna acestui drept natural, trebuie să dea fiecărui individ garanţia că dreptul nu va fi niciodată violat". Babouviştii credeau că, în virtutea acestui pact, individul putea intra în societate cînd îi plăcea, ca şi cum ar fi fost vorba de o convenţie particulară între doi indivizi. Astfel, dreptul natural „care este rezultatul experienţei şi al reflecţiei" nu poate fi anihilat printr-o simplă încălcare. Dar de bună voie individul poate să-şi înstrăineze aceste drepturi în favoarea legii, pe care se obligă să o respecte, căci „numai prin ea trăieşte şi se dezvoltă societatea". Aceasta, cu scopul de a asigura ordinea şi securitatea. Căci, în ultimă analiză, societatea nu poate avea altă utilitate decît aceea de a-l face pe om fericit. „Desfid pe oricine susţine că oamenii, unindu-se în societate, ar fi urmărit alte scopuri, alte dorinţe decît de a fi cu toţii fericiţi. Desfid pe oricine susţine că oamenii ar fi consimţit la această unire, dacă ar fi ştiut că ea va fi formată din instituţii, care aveau să aibă curînd drept rezultat faptul că cei mai mulţi dintre ei vor duce tot greul muncii, vor vărsa sînge şi lacrimi şi vor muri de foame pentru a întreţine în plăceri şi inactivitate o mînă de cetăţeni privilegiaţi. Dar din moment ce s-a întîmplat totuşi aşa, cum nu prevăd drepturile eterne, am şi eu dreptul, în calitatea mea de om, să revendic oricînd executarea celui dintîi pact, care se află înscris de natură — cu litere de neşters — în adîncul tuturor sufletelor."[1] Restaurarea pactului primitiv şi a dreptului natural: iată revoluţia, pe care trebuie să o facem după concepţia lui Babeuf. Este concepţia lui Rousseau, dar a unui „Rousseau răzvrătit". Dar în ce constă acest drept natural imprescriptibil? Ne spune Buonarroti: „Egalitatea naturală este acea uniformitate a nevoilor şi a sentimentelor înnăscute în noi sau care se dezvoltă de îndată ce începem să ne folosim de simţurile sau de organele noastre; nevoia de nutriţie, de reproducere, instinctul de conservare, de milă, aptitudinea de a simţi, de a gîndi, de a voi, de a comunica şi înţelege ideile, de a conforma acţiunile unor anumite reguli, ura de constrîngere şi dragostea de libertate, — toate acestea există aproape în acelaşi grad la toţi oamenii sănătoşi şi bine constituiţi. E legea naturii, din care decurg aceleaşi drepturi naturale pentru toţi oamenii."[1]

Prima încălcare a dreptului primitiv o constituie dreptul de proprietate, creat arbitrar prin legi. „La origine, pămîntul nu aparţine nimănui, produsele sale sînt ale tuturor. Instituirea proprietăţilor particulare este o surpriză făcută mulţimii celor buni şi simpli; legile acestei instituţii trebuiau în mod necesar să facă fericiţi şi nenorociţi, stăpîni şi sclavi."[2]

Inegalitatea a fost apoi consacrată prin principiul *moştenirii*. Înainte de saint-simonişti, babouviştii protestează împotriva acestui principiu. O altă consecinţă a inegalităţii stabilite de regimul proprietăţii este dreptul de *înstrăinare*, care permite unora să se îndatoreze, să ipotecheze şi altora să acumuleze o mulţime de bogăţii.

Un alt principiu, în sfîrşit, care contribuie la inegalitatea socială, este *valoarea diferită atribuită diverselor feluri de muncă*[3]. „Pretenţia la o mai mare recompensă din partea aceluia a cărui muncă cere un grad mai înalt de inteligenţă, mai multă aplicaţie şi mai multă încordare intelectuală este absurdă şi nedreaptă, capacitatea stomacului său nefiind şi ea mai mare."[4]

Singurul remediu, care se poate aduce tuturor acestor inconveniente, este *comunitatea bunurilor şi a muncii*. În această privinţă, Babeuf şi discipolii săi

---

[1] *La défense de Babeuf*, tipărită în Advielle: *Histoire de Gracchus Babeuf*, T. II, p. 34.

---

[1] Buonarroti, *op. cit.*, p. 206—229; Espinas, *op. cit.*, p. 312.

[2] Citat de Espinas, *op. cit.*, p. 313.

[3] *Ibid.*, aceeaşi pagină.

[4] Espinas apropie acest pasaj de un altul din cartea III-a din *Emile*: „Omul e acelaşi în toate categoriile sociale, bogatul nu are stomacul mai mare decît săracul", p. 313.

se deosebesc de filozofii sociali ai epocii, depășindu-i. Aproape toți reformatorii anteriori cereau împărțirea egală a proprietăților între toți cetățenii. Forma de lege agrară, pe care o cunoscuseră vechii romani, le părea ideală[1]. Conjurații babouviști își dădeau foarte bine seama de toate inconvenientele, ca și de toate primejdiile acestui sistem. Părăsiți în voia liberei concurențe în lupta pentru existență, cei mai slabi își vor pierde repede porția lor, în favoarea altora, mai șireți sau mai violenți: „Știm ce argument imbatabil ni s-ar putea opune. Ni s-ar spune cu drept cuvînt că legea agrară nu poate dura decît o zi; că chiar a doua zi după stabilirea ei, inegalitatea se va arăta din nou... sistemul egalității exclude orice împărțire și numai acestei împărțiri îi datoresc societățile, care sînt rezultatele nevoilor, pasiunilor și ignoranței strămoșilor noștri, toate relele ale căror victime sîntem noi."[2]

Conștienți de acest pericol, babouviștii aduc o soluție nouă, care e poate singura lor invenție doctrinară în istoria socialismului; această soluție este *administrarea comună a bunurilor*. Chiar dacă ideea se găsește înainte de Babeuf la Morelly, nimeni nu i-a dat importanța deosebită pe care i-a acordat-o el. Administrarea comună trebuia să fie întîi o *administrare a mijloacelor de subzistență* care, sub această formă, ar fi asigurat fiecăruia tot ceea ce este necesar traiului; în al doilea rînd, o administrare a repartiției; în sfîrșit o administrare a producției, avînd grijă de a spori bogățiile și luînd toate măsurile necesare în vederea acestei realizări. Babouviștii se gîndesc la toate detaliile administrației viitoare și fixează rolul pe care fiecare îl va juca în societate. S-a spus cu privire la această chestiune că comunismul babouvist era „un exces de administrație". Reiese astfel că aprecierea babouvistă e determinată de necesitățile politice cotidiene și experiența revoluționară, că nu este deci altceva „decît practica guvernului revoluționar ridicată la rangul de doctrină, transformarea unui fapt trecător și local într-o regulă permanentă și universală"[1].

O critică severă a proprietății și un ideal comunitar, realizat printr-o administrare comună a bunurilor și a muncii, iată principiile de la care pornesc conjurații babouviști. Să vedem acum schița societății viitoare, pe care voiau să o creeze pe baza acestor principii.

Desființarea proprietății individuale va începe cu proprietățile statului, cu bunurile de mînă moartă, cu proprietățile exilaților, ale nebunilor și ale incapabililor[2]. Din toate aceste bogății se va alcătui o comunitate pentru indivizii lipsiți de mijloace, care se vor bucura „în schimbul unei munci moderate, de o onestă și potrivită bunăstare"[3].

Cei care nu vor voi să intre în comunitate, vor fi supuși unor impozite enorme. Dealtfel proprietatea individuală nu există decît ca o garanție, căci moștenirea va fi desființată. Moneda va fi suprimată, așa încît proprietarii, care vor mai rămîne, nu vor putea nici să vîndă, nici să cumpere[4]. În același timp cu desființarea proprietății se va proceda la obligația muncii. Fiecare va trebui să furnizeze un anumit număr de ore de muncă pe zi. Muncile plăcute ca și acelea penibile vor fi îndeplinite prin rotație de fiecare cetățean, în raport cu puterile sale. În ceea ce privește repartiția bunurilor, ea se va face în raport cu inegalitățile fizice și naturale. Cel care nu poate bea decît un litru de apă nu va primi două. Astfel sînt reglementate în programul conjurației toate detaliile vieții.

Societatea ia aspectul unei uriașe cazărmi, sau, cum spune Babeuf, al unui mare ospiciu[5]. Puterea statului nu cunoaște limite: intervine, în orice împrejurări, în viața indivizilor și sancționează acțiunile lor după norme egalitare.

---

[1] P. Janet, *Les origines du socialisme*, p. 145.
[2] Buonarroti, *op. cit.*, T. II, p. 215—216; Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*, p. 619.

[1] Espinas, *op. cit.*, p. 321.
[2] Buonarroti, *op. cit.*, T. I, p. 311.
[3] Espinas, p. 330.
[4] Buonarroti, T. II, p. 314—316.
[5] *Idem*, T. I, p. 297.

Puterea politică a unei astfel de societăți va cuprinde trei mari corpuri: *adunările suveranității, adunarea centrală a legiuitorilor* și *corpul conservatorilor voinței naționale.*

În fiecare departament funcționa cîte o adunare a muncitorilor care se afla în contact direct cu masele populare și cu voința cetățenilor. Prin majoritate de voturi aceste adunări puteau să adopte un proiect de lege, pe care trebuiau apoi să-l trimită adunării legiuitoare, unde era discutat și perfecționat. Adunarea legiuitoare putea să facă legi din proprie inițiativă, dar, în acest caz, trebuia ca proiectele să fie trimise ulterior în adunarea suveranității, care trebuia să le aprobe.

Corpul *conservatorilor naționali* trebuia să vegheze ca suveranitatea și egalitatea să fie respectată. Sarcina de a păstra suveranitatea și egalitatea încredința comitetului revoluționar drepturi foarte largi și foarte elastice. El putea să declare revoluția oricînd și să o înceapă din nou, cînd credea de cuviință.

Intenția conjuraților era să facă din acest corp „un fel de tribunal însărcinat să vegheze ca legiuitorii, abuzînd de dreptul de a da decrete, să nu împieteze asupra puterii legiuitoare"[1]. Se știe că G. Babeuf își rezerva în acest corp rolul de prim tribun. Astfel dictatura lui Robespierre renăștea sub înfățișarea altor persoane. Babouvismul este un comunism organizat printr-o dictatură.

Programul social al conspirației nu este așadar deloc original. Este programul lui Rousseau sau Morelly, exasperat de regimul teroarei. Puțina noutate pe care o aduce, ideea de administrare în comun, este inspirată de experiența revoluționară a Convenției. Idei noi, iată ce lipsește acestor agitatori. Oricine va citi literatura pamfletară, plină de injurii, și de acuzații a acestui „neistovit scriitoraș"[2] va putea descoperi contradicțiile doctrinei, va putea să vadă în ce măsură nu aduce ea nimic nou, își va da seama clar că a fost elaborată în condițiile de instabilitate și frămîntări ale zilelor teroarei. Se susține că Babeuf, de cîte ori își revedea articolele, se plimba nervos prin cameră strigînd: „Sîntem în plină răscoală". Iată care era starea de spirit, în care a fost concepută această doctrină. Dar, dacă această atmosferă nu e prea favorabilă înfloririi ideilor sau programelor noi, ea poate să descopere în schimb mijloace revoluționare practice și ingenioase.

II

Esența și originalitatea babouvismului constau în mijloacele politice, pe care le preconizează pentru reușita revoluției. Babouvismul este preocupat înainte de toate de organizarea și de pregătirea insurecției, cît și de dreptul de a o proclama. Viața chinuită a lui G. Babeuf este simbolul concret al dreptului la revoluție. „Revoluția-mijloc" este opera acestui neobosit conspirator. Pentru a o realiza, ideile emise înaintea lui îi ajung. El nu vrea decît să demonstreze justificarea revoluției și succesul ei final.

Toți precursorii săi concepeau, dimpotrivă, transformarea societăților numai din punctul de vedere al unei *reforme morale*. Diletantismului utopiștilor îi lipsea realitatea revoluției; îi lipsea mai ales un Babeuf, un om care să privească revoluția sub aspectul ei practic-politic. „Cu cîteva excepții, cum a fost abatele Mestier sau Restif de la Bretonne, pentru cei mai mulți din scriitorii secolului al XVIII-lea, socialismul este mai ales o doctrină morală fără mare importanță practică. Toate acestea se schimbă în timpul revoluției din 1789. Dacă utopia lui Saint-Just mai este o ultimă imitație a Spartei, aceea a lui Babeuf este ideea primei cetăți colectiviste. Dacă girondinii Fauchet și Rabaut visează încă în felul filozofilor secolului al XVIII-lea, Babeuf și Darthé au fost ghilotinați pentru că au vrut să modeleze realitatea după visul lor... Așa dar, din timpul revoluției datează într-adevăr diviziunea modernă a partidelor sociale, care vin să se adauge partidelor politice și religioase, și care se vor întări pe măsură ce cuceririle tot mai mari ale libertăților politice și religioase vor micșora intensitatea preocupărilor de acest ordin și vor demonstra cu prisosință neputința lor de a asigura fericirea universală."[1]

---

[1] *Ibid.*, T. I, p. 265.

[2] A. Rulard, *art.* G. *Babeuf* în *La Grande Encyclopédie.*

De cele mai multe ori acțiunea este fiica ideii; sînt totuși cazuri în care ideea se naște din acțiune, și atunci este mai adevărată și mai fecundă, fiindcă a fost mai întîi experimentată. Se cunosc astfel mai bine limitele, exagerările ca și calitățile ei. Este incontestabil că ideea dreptului la revoluție, ca și tentativele de a o realiza ar fi apărut chiar dacă revoluția franceză nu ar fi avut loc, oferind un prim exemplu. Este de asemenea probabil că, în aceste condiții, sistemul lui Babeuf, redus la o simplă imitare a unor vechi utopii, n-ar fi dobîndit niciodată originalitatea și locul, pe care îl are în istoria ideii de revoluție. Căci nu ar fi găsit în filozofia socială a secolului al XVIII-lea, nici ideea conjurației, nici mijloacele de a o realiza. Astfel, tactica lui s-a inspirat din realitatea revoluționară pe care o avea sub ochi. „Ideea lui Babeuf este așadar practica guvernului revoluționar ridicată la rangul de doctrină, transformarea unui fapt trecător și local într-o regulă permanentă și universală. Trăsătura sa esențială este inspirată mai mult de o realitate apărută în anumite împrejurări, aplicarea forței unui stat centralizat pentru întîia oară, decît de vreo teorie."[2]

---

[1] A. Lichtenberger, *op. cit.*, p. 5—7. El mai scrie la pag. 282: „În primul rînd însuși faptul că revendicările socialiste au fost formulate mai mult sau mai puțin în timpul revoluției le dădea un relief cu totul nou. Una este, într-adevăr, să le întîlnești sub forma unor dizertații morale, schițate în cărți speculative de filozofie în timpul unui regim absolutist, care nici nu le onorează cu atenția lui, cum a fost cazul cu literatura secolului al XVIII-lea, și alta este să le găsești destul de des emise într-o epocă în care totul se transformă, se dezorganizează și se reorganizează și în care, de azi pe mîine, tot ceea ce altă dată părea că nu e decît o distracție a utopiștilor poate deveni baza constituției, grație unei adunări însărcinate să reformeze statul... Socialismul încetează de a mai fi o simplă reverie de birou; în timpul revoluției, el capătă un început de caracter politic".

[2] Espinas, p. 320.

Caracterul politic al babouvismului este o consecință a preocupărilor și grijilor, care îl asaltau în cursul dezvoltării sale și în primul rînd a *preocupării pentru organizarea practică și imediată a revoluției*.

O reformă care nu ia în considerare decît latura morală neglijează, de obicei, detaliile minuțioase, care trebuie să pregătească succesul mișcării. Dar, pentru cei ce vor să creeze o mișcare politică, o organizare perfectă și unitară, pregătită dinainte, aceste detalii au o importanță fundamentală. Cînd studiem istoria conspirațiilor și a insurecțiilor, nimic nu ne impresionează mai mult decît perspicacitatea cu care au fost prevăzute toate dificultățile posibile. După planurile conspirației babouviste, fiecare din cele douăsprezece arondismente ale Parisului trebuia să aibă un conducător special. Numele lor sînt acum în majoritate cunoscute. Între acești conducători și membrii comitetului revoluționar existau agenți de legătură, printre care în special Didier, „al cărui zel, a cărui activitate, îndemînare și discreție, au fost în mod constant mai presus de orice laudă". În fiecare cartier aveau loc adunări separate, care țineau legătura unele cu altele prin curieri speciali. În sfîrșit, în anumite medii urmau să fie trimiși „organizatori" care trebuiau să ațîțe mulțimea și să o împingă la răscoală. Au fost desemnați, în afară de agenții de arondismente, agenți militari, a căror misiune era să pătrundă în zonele militare și în cazărmi, pentru a atrage soldații de partea revoluției.

Orice mișcare politică se mai caracterizează prin elasticitatea, cu care se adaptează la situații noi, prin felul în care știe să-și cucerească adversarii, făcînd compromisuri și concesii cu scopul unic de a asigura succesul acțiunii. Or, babouvismul, în ciuda intransigenței sale principiale, știe să facă loc în programul de acțiune unui anumit realism. Problema comunismului este pentru moment înlăturată, cel puțin în faza de tranziție. Bunurile confiscate vor fi distribuite săracilor sau apărătorilor patriei, pentru a cîștiga masele[1].

---

[1] *Acte d'insurrection*, Art. 17 și *Décret économique* în Buonarroti, II, apendice.

Deşi decizia părea că vine în contradicţie cu principiile comunitare, Buonarroti consideră această măsură tranzitorie, ca necesară, *„scopul principal fiind acela de a reuşi"*[1].

Cu multă grijă procedau de asemeni babouviştii pentru „a nu descuraja prietenii". Prietenii erau montagnarzii, care rezistau mişcării şi pe care babouviştii voiau să-i atragă cu orice preţ. Se cunosc tratativele, care au avut loc între membrii conjuraţiei şi ultimii partizani ai lui Robespierre.

În al treilea rînd, caracterul politic predominant al acestei mişcări provine din preocuparea, pe care o au babouviştii, de a *satisface interesele personale* în vederea reuşitei. Se promit funcţii, situaţii, bogăţii. Alimente de tot felul se vor distribui gratis populaţiei în pieţele publice a doua zi după instaurarea noului regim[2]. Brutarii urmau să fie rechiziţionaţi şi obligaţi să facă în continuu pîine pentru populaţie pe cheltuiala guvernului[3]. Cetăţenii săraci nu se vor mai întoarce în bordeiele lor mizerabile, vor fi, dimpotrivă, instalaţi în locuinţele bogaţilor şi, mai mult încă, guvernul va avea grijă să-i îmbrace în mod mulţumitor. Obiectele depuse la muntele de pietate vor fi redate proprietarilor[4].

Buonarroti îşi dă foarte bine seama că „interesul personal este mobilul cel mai puternic, care face pe oameni să acţioneze şi, deci, satisfăcîndu-l, se îndeplineşte condiţia cea mai importantă pentru asigurarea succesului[5]. El spune altundeva: „Este greu să convingi mulţimea de avantajul inovaţiilor fără ajutorul experienţei, care nu poate veni decît după. De aceea cei mai înţelepţi legiuitori din antichitate au recurs la ficţiuni religioase, prin care uimeau poporul, care, nu ştiu dacă din fericire sau din nenorocire, cultivă filozofia; nu se poate face ceva decît folosind atracţia plăcerii sau forţa."[1]

Se vede de aci ce înţelegere a acţiunii politice, ce luciditate, ce bună cunoaştere a psihologiei maselor aveau babouviştii, şi ce distanţă enormă îi despărţea de blînda şi nevinovata acţiune morală a filozofilor sociali anteriori.

Din toată această mişcare rezultă o doctrină şi afirmarea cîtorva principii, care vor forma credoul politic revoluţionar al viitorului. Aceste principii sînt următoarele trei: *dreptul la insurecţie, conspiraţia* şi *dictatura*.

a) În numărul treizeci şi cinci al ziarului său *Tribuna poporului*, Babeuf publică *Manifestul teribil*, cum l-a numit chiar el. Citim aici următoarele: „Suferinţele au ajuns la culme, totul să se amestece, să intre în haos, şi din acest haos să iasă o lume nouă şi regenerată". Mai departe el cere: „O răsturnare generală, prin revolta săracilor împotriva bogaţilor".

Astfel el declară dreptul la insurecţie al unei părţi a societăţii. Din ce motiv? Ce principii stau la baza lui? Să ne amintim că în sociologie, Babeuf era partizanul pactului social, pe care îl considera fundamentul oricărei societăţi. Dar faptul că cea mai mare parte a societăţii era redusă la mizerie, arăta că pactul social fusese violat, el fiind bazat pe principiile egalităţii generale. Ori de cîte ori o minoritate pune mîna pe putere şi oprimă restul cetăţenilor, dreptul la revoluţie apare ca legitim pentru toată lumea şi devine singura soluţie posibilă şi necesară. Revoluţia are acelaşi scop ca şi societatea. Ea trebuie să aducă realizarea pactului social primitiv, devine speranţa fericirii. „În acest caz revoluţia devine dreptul şi guvernul — oricare ar fi numărul partizanilor săi — este acela care conspiră cu bogaţii împotriva săracilor. Şi ori de cîte ori guvernele se sustrag de la datoriile lor esenţiale, ori de cîte ori se ivesc în stat inegalităţi, revoluţia trebuie să-şi reia cursul, atunci insurecţia devine cea dintîi datorie

---

[1] P. Janet, *op. cit.*, p. 157.
[2] *Décret économique*, art. 14.
[3] *Ibid.*, art. 15.
[4] Buonarroti, T. I, p. 150—151, 205.
[5] *Idem*, T. II, p. 164.

---

[1] *Ibid.*, T. I, p. 89, note.

a tuturor."[1] Această datorie nu va înceta să se impună chiar în epoca fericită în care babouviştii vor fi luat frînele guvernării. Ştim că ei îşi rezervaseră un corp politic special, corpul „conservatorilor naţionali", a căror datorie era să denunţe abuzurile puterii şi să reînceapă revoluţia, dacă ar fi fost nevoie. „Astfel dreptul la revoluţie plutea asupra tuturor instituţiilor noii republici şi aceiaşi oameni, care voiau să înceapă din nou revoluţia pentru a o sfîrşi, aveau grijă să declare, că imediat după, în virtutea aceloraşi dogme, îşi rezervau dreptul de a o începe iar."[2]

În virtutea acestui principiu, Babeuf refuza majorităţii dreptul de a conduce treburile statului.

El nu se consideră legat de majoritate[3]. Admite numai raţiunea pură şi egalitatea socială a tuturor. Adept al revoluţiei, nu acceptă reformele care vin de la clasele dominante, oricît ar fi de avantajoase şi liberale ar fi. Într-un manifest electoral intitulat. *Ce trebuie să alegem?*, publicat cu ocazia candidaturii sale la Beauvais, atrage atenţia alegătorilor asupra primejdiilor, la care erau expuşi prin cursele pe care le întindeau clasele dominante, căci acestea din urmă nu vor renunţa niciodată la privilegiile lor. „Omul nu se desparte deodată de avantajele, care pot să-i măgulească orgoliul, de toate prejudecăţile care i-au călăuzit viaţa. În ciuda noului lor patriotism pompos, mulţi oameni mai sînt ceea ce erau înainte."

---

[1] Espinas, *op. cit.*, p. 326. „Babeuf admiră legea ateniană. Prin această lege, orice cetăţean este autorizat să se opună hotărîrii întregii naţiuni, dacă poate să demonstreze că vine în contradicţie cu legile stabilite pentru asigurarea libertăţii şi drepturilor sociale ale majorităţii poporului". Aceasta este insurecţia permanentă.

[2] Espinas, p. 358.

[3] V. Advielle, *Histoire de G. Babeuf*, T. I, p. 41, citează următorul pasaj din Babeuf: „Instrucţiunea nu e de obicei partea celui mai mare număr şi cu toate acestea părerea celui mai mare număr de indivizi predomină, pentru că peste tot predomină mania de a decide după majoritatea voturilor. Aşa dar în mod obişnuit proştii impun celor înţelepţi legea."

Pentru cel ce admite ca un drept suveran, dreptul la insurecţie, prima acţiune pregătitoare este *agitaţia prin propagandă*. Din acest punct de vedere activitatea lui Babeuf este extraordinară, el e un ziarist neobosit. I se suprimă ziarul, întemeiază imediat altul şi răspîndeşte zi de zi flacăra nemulţumirii generale. În toate comisiile la care a luat parte, în toate posturile şi funcţiunile, pe care le-a ocupat, rolul său a fost întotdeauna acela al unui protestatar şi al unui acuzator.

Tovarăşii săi nu s-au dovedit propagandişti mai puţin zeloşi. "La meritul concepţiilor lui Jean-Jacques, ei au adăugat îndrăzneala de a le aplica la o societate de douăzeci şi cinci de milioane", ne spune Buonarroti despre colaboratorii săi[1]. Babeuf ajunge astfel la concepţia ilegalităţii. E consecinţa logică a concepţiei sale despre dreptul la revoluţie. Propaganda sa merge aproape întotdeauna pînă la violenţă: „Soarele străluceşte pentru toată lumea şi pămîntul nu este al nimănui. Haideţi, dar, prieteni, răsturnaţi, zdrobiţi această societate, care nu vă convine. Luaţi de unde vreţi tot ceea ce vreţi. Prisosul aparţine de drept aceluia care nu are nimic. Şi asta nu e tot, fraţi şi prieteni. Dacă piedici constituţionale stau în calea eforturilor voastre generoase, răsturnaţi fără scrupul piedicile şi constituţiile. Sugrumaţi fără milă tiranii, patricienii, acel milion aurit toate fiinţele imorale care stau în calea fericirii voastre comune. Voi sînteţi poporul, adevăratul popor, singurul popor care merită să se bucure de bunurile acestei lumi. Dreptatea este mare şi măreaţă ca şi poporul. Tot ceea ce face el este legal, tot ceea ce porunceşte este sfînt."[2] Iată un limbaj, care, dacă ar fi fost citat în cursul procesului său, l-ar fi încurcat teribil. Sîntem, desigur, departe de preocuparea morală şi filantropică, care, spunea el, ar fi fost singura pe care o avea conjuraţii.

Printr-o evoluţie necesară, autorul primejdiosului principiu al dreptului la revoltă, ajunge să declare, că revoluția este ceva sfînt, superior, în afară de lege: un scop în sine. Aceasta e, dealtfel, marea inovație a lui Babeuf. Ideea va fi reluată pe la mijlocul secolului următor de Blanqui, de Marx și, în cele din urmă, de sindicaliștii revoluționari, care își vor întemeia doctrina pe baza principiului dreptului la violență. Vedem că Babeuf este precursorul direct al mai multor curente revoluționare decît cele la care ne gîndeam la început.

---

[1] Buonarroti, T. I, p. 14.

[2] *Le Tribune du peuple*, nr. 34; cf. Aulard, *op. cit.*, p. 630, textul actului de răscoală, art. 18, 19, 20.

b) Instrumentul, care facilitează realizarea revoluției este *conjurația*.

Brutal, fără milă, lipsit de orice scrupul de legalitate atunci cînd are puterea în mîini, Babeuf apreciază necesitatea prudenței, a discreției și a secretului, cînd e bănuit sau urmărit de guvern. Își închipuie conspirația ca o revoluție secretă, pe care dealtfel o justifică printr-un drept sfînt, și această revoluție nu trebuie să fie compromisă printr-o publicitate imprudentă. Propaganda încearcă să influențeze spiritele în vederea unei acțiuni viitoare, conspirația este mai mult decît atît, un început de revoluție. De îndată ce Babeuf face parte din societățile secrete „Panteonul" sau „Băile chinezești", mijloacele pașnice de propagandă trebuie să facă loc altora mai violente și mai eficace. Conspirația babouvistă își are probabil cauzele și începuturile în moravurile și mentalitatea epocii. Se pare că erau agreate societățile secrete. Spiritul maselor excitat de un guvern ca acela al Convenției, a fost după aceea decepționat de guvernul moderat al Directoratului; de aceea este firesc ca unii extremiști să continue a se întruni în secret pentru a protesta împotriva situației. Cînd revoluția a fost alungată de pe căile legale, ea s-a refugiat în ascunzători, în subsolurile societății. Aceasta e starea de spirit după 9 Termidor.

La cauzele exterioare se adaugă temperamentul de animator al lui Babeuf. Era timpul desăvîrșit al conspiratorului. Viața lui zbuciumată ne-o confirmă. Impulsiv și autoritar, era născut pentru a porunci. Împrejurările îl silesc totuși să rămînă de o parte, în umbră. Caută atunci o cale derivată în comploturi, acuzații și agitație. În corespondența sa cu un membru al academiei din Arras, al cărei text complet a fost publicat de Advielle, vedem că era cîștigat la concepțiile socialiste, că îl cunoștea bine pe Rousseau și că era un adept convins al „acestei filozofii moderne, atît de conformă cu drepturile umanității."[1]

Îl regăsim în iulie 1789 la Paris unde practică cele mai felurite și mai contradictorii meserii. Cu toate acestea, începe a ieși la iveală încă de pe acum trăsătura dominantă a personalității sale. Temperamentul său de conspirator îl silește să se ridice împotriva „impozitelor indirecte și a impozitului pe sare"; este denunțat de municipalitatea din Roye și arestat, apoi eliberat datorită intervenției lui Marat. Reîntors la Roye, întemeiază un ziar violent *Corespondentul picard*. La 25 martie 1791 este numit comisar pentru declarația bunurilor naționale ale acestei comune, în care calitate acuză municipalitatea că a menținut ilegal impozitul „barierelor"[3]. În septembrie 1792 este numit în consiliul general al delegației din Somme. Acuzat că a comis falsuri, este condamnat la 20 ani de închisoare. Convenția îi casează procesul și-l trimite spre rejudecare la tribunalul din Aisne, care-l achită[2]. Întors la Paris, unde se stabilește, își începe cariera de pamfletar și de[3] acuzator cotidian. Scoate *Ziarul libertății presei*, care devine mai tîrziu *Tribunul poporului*. O bucată de vreme, leagă prietenie cu hebertiștii împotriva lui Robespierre[4]. La 20 Pluviose anul III, este din nou arestat pentru agitație și închis la Arras. Acolo face cunoștință cu Taffoureau, Cochet și Charles Germain, viitorii conspiratori din anul V. Amnistia de la 4 Brumar, anul IV îi redă libertatea.

Reia atunci publicarea ziarului *Tribunul poporului* în care își dezvolta doctrina comunistă și lansează faimosul apel la războiul civil: „discordia face mai mult decît o cumplită concordie în care foamea te strînge de gît."

---

[1] **Advielle,** ***op. cit.,*** **T. II, p. 38; Aulard, art** ***Babeuf*** **în** ***La Grande Encyclopédie.***

[2] **Advielle, I, p. 72—73.**

[3] ***Ibid.,*** **p. 94—95.**

[4] ***Ibid.,*** **p. 123.**

Cu ajutorul ziarului său, care număra un număr destul de mare de abonați la Arras și de asemenea cu ajutorul relațiilor, pe care și le făcuse la Paris, poate să pună bazele unei societăți secrete în octombrie 1795. După o serie de concesii reciproce, această societate se contopește cu aceea a „Panteonului"[1], care cuprindea restul iacobinilor din strada Saint-Honoré și al cărei scop era înlocuirea constituției din anul III cu aceea populară din 1793. La 9 a primei luni din anul IV, societatea Panteonului a fost dizolvată chiar din ordinul lui Bonaparte. Conspiratorii s-au văzut siliți să întemeieze o altă societate: „Directoratul secret" ale cărei întruniri erau clandestine și care urmărea să răstoarne Directoratul.

Societățile anterioare se deosebeau de aceasta din urmă prin faptul că se mulțumeau cu o pregătire vagă și că făceau o propagandă mai ales morală[2]. Chiar unii babouviști, ca Buonarroti și Bodson, voiau ca aceste întruniri să aibă un caracter de societate culturală și să se ridice pînă la discutarea drepturilor oamenilor și ale popoarelor, evitînd orice aplicare directă la tirania zilei. Era destul de vag și de prudent. Ei voiau „să cruțe în același timp autoritatea constituțională pînă în momentul în care modificarea generală a opiniei publice va permite să se pornească fără înconjur la revoluție și va zădărnici eforturile asupritorilor."[3]

În acest mediu destul de pașnic, personalitatea lui Babeuf aduce o schimbare profundă. Setea lui nestăvilită de acțiune și de realizare, nevoia sa distrugătoare de complot, verificate prin atît de multe tentative personale, nu puteau să se împace cu acest caracter moderat al vechilor societăți. „Încetînd de a mai fi un simplu instrument de propagandă legală, Babeuf inaugura o nouă fază a conspirației. El făcea dintr-însa o mașină de război construită pentru a distruge Directoratul și constituția."[1] Nu îngăduia nici o ezitare, nici o șovăială, nici o oboseală. Iată ce scrie el în numărul 55 din *Tribunul poporului*. „Patrioți, voi erați puțin descurajați, îndrăznesc să spun chiar puțin fricoși. Sînteți speriați de numărul vostru mic și vă temeți de nereușită. Dar ați văzut, și tot ceea ce vedeți vă spune că nu prea aveți de ce da îndărăt. A învinge sau a muri! N-ați uitat că acesta a fost jurămîntul nostru. Dușmanii voștri vă vor sili să vă luați la bătaie. Vă voi face, deci, chiar împotriva voastră, de va fi nevoie, să deveniți viteji. Vă voi sili să vă luați la luptă cu dușmanii noștri comuni. Oameni liberi! Nu sînt deloc imprudent. Nu acționez prematur. Voi nu știți încă unde și cum vreau să merg. În curînd veți înțelege care este drumul meu, și atunci sau nu sînteți democrați sau îl veți considera bun și sigur."[2]

Această stare de spirit convenea majorității conjuraților, cei mai mulți foști membri ai Convenției: Antonelle, Bertrand, Maillet, Margnet, Félix Lepelletier. Apoi, el își asigura sprijinul cîtorva montaniarzi, foști prieteni ai lui Robespierre, cărora le explicase că comunismul a fost doctrina oficială a dictaturii înainte de 9 Termidor. Astfel conjurația era compusă din membri trecuți prin focul revoluției. La 30 martie 1796 se numește un comitet secret, care trebuia să treacă la organizarea revoluției. Întrunirile au loc în secret, în diferite cartiere, în cea mai mare discreție. În patruzeci de zile totul a fost pregătit. Se trimit „organizatori" în toate arondismentele, se instituie comitete locale. E atrasă o parte din armată[3]. Conspiratorii socotesc că se bazează pe un efectiv de șaisprezece mii de oameni, care urmau să deschidă focul. Se ba-

---

[1] Advielle, *op. cit.*, p. 195. Espinas, *op. cit.*, p. 245; Aulard, *art. cit.*

[2] Espinas, *op. cit.*, p. 254. De exemplu, prin organizarea serbărilor populare în onoarea cultului egalității: „Era un mijloc pașnic de a cîștiga opiniunea, era de asemenea un mijloc legal de a-și găsi locuri de întîlnire și un auditoriu popular."

[3] Buonarroti, T. I, p. 105, Espinas, *op. cit.*, p. 254.

---

[1] Espinas, *op. cit.*, p. 255.

[2] Citat de Espinas, p. 255.

[3] Advielle, I, 211; Espinas, 278. Aulard, *art. Babeuf.*

zează de asemenea pe artileria de la Vincennes și de la Invalizi și, în sfîrșit, pe toți muncitorii din Paris[1].

Secțiunile celor douăsprezece arondismente trebuiau să pornească în același timp împotriva Directoratului, împotriva corpului legislativ și a statului major. În același timp trebuiau să fie ocupate oficiile poștale, barierele și depozitele de arme. Oameni încercați trebuiau să plece în provincie, mai ales în centrele cele mai importante pentru conspirație, Arras, Béthune, Saint-Omer[2].

Toate aceste măsuri figurează cu amănunte în actul de insurecție, care trebuia să fie afișat în ziua revoluției pe toate străzile Parisului. Poliția Directoratului află însă de aceste planuri, fiind pusă în curent, mai ales de spionul Grisel care făcea parte din conspirație și luase parte la ultima ședință. Principalii conspiratori au fost arestați și judecați la Vendôme.

O parte din ei au fost decapitați, o altă parte deportați, alții au fost însă achitați. Astfel conspirația organizată atît de bine, pînă în cele mai mici detalii, a eșuat, rămînînd înmormîntată în paginile actului de insurecție. Cu toate acestea, ea ne oferă un exemplu de îndrăzneală și de încredere a primilor revoluționari politici în necesitatea de a pune în aplicare doctrinele teoretice prin cucerirea puterii.

c) Al treilea element al doctrinei politice babouviste este ideea de *necesitate a dictaturii.* Articolul 20 al actului de insurecție prevede: „Comitetul revoluționar al salvării publice va funcționa în permanență pînă la înfăptuirea deplină a revoluției". Aceasta înseamnă punerea bazelor dictaturii.

---

[1] *Ibid.*, p. 212.

[2] Actul de insurecție mai cuprindea și articolele următoare: „Patrioților celor mai energici ei le vor încredința misiunea de a îmbărbăta și a înflăcăra poporul. Ei se vor folosi de asemenea de elocvența patetică și convingătoare a femeilor pe care le vor îndrepta către soldați..." „poporul va pune stăpînire pe tezaurul național, pe oficiile poștale, pe casele miniștrilor și pe toate magazinele."... „Orice rezistență va fi înfrîntă pe loc cu forța" etc., etc... A se vedea Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*, p. 631, și Buchez, *Oeuvres*, T. XXXVI.

Dictatura este consecința naturală a dreptului la revoluție, căci ea nu este altceva decît o revoluție permanentă. Și una și alta se consideră deasupra legii. Deosebirea dintre ele e că una este organul opoziției, cealaltă acela al guvernului. A rezerva dictaturii un loc deasupra legilor și a răspunderii înseamnă a-i acorda dreptul de a începe din nou revoluția oricînd va crede de cuviință.

Deși părerile directoratului secret asupra modului de guvernare au fost împărtășite de toți, majoritatea pare să aprobe, cel puțin la început, proiectul de a constitui o adunare, care să cuprindă un reprezentant democrat din fiecare arondisment. Candidaturile trebuiau să fie și ele propuse de directoratul secret, a cărui sarcină nu înceta o dată cu înfăptuirea revoluției. În acest moment, directoratul ar fi avut sarcina de „a veghea" asupra noii adunări. În vederea acestui rol, pe care trebuia să-l joace, după înfăptuirea revoluției, și datorită instituirii „conservatorilor naționali" de care a fost vorba mai înainte, comitetul revoluționar își păstra drepturile sale infailibile. Buonarroti înclina chiar spre dictatura individuală și îi părea rău că nu avusese înțelepciunea de a oferi dictatura „unui om de talia lui Robespierre"[1]. El își închipuie că dictatura este în avantajul democrației și că servește suveranitatea națională: „un popor, a cărui mentalitate s-a format sub un regim de inegalitate și despotism, se pricepe prea puțin la începutul unei revoluții regeneratoare să desemneze prin vot oamenii meniți să conducă și să desăvîrșească revoluția. Această sarcină grea nu poate reveni decît unor cetățeni curajoși și înțelepți care, însuflețiți de o puternică dragoste de patrie și umanitate, buni cunoscători ai treburilor publice, s-au eliberat de prejudecățile și viciile obișnuite. Poate că trebuie chiar la începutul unei revoluții politice, din respect pentru suveranitatea reală a poporului. *să ne ocupăm mai puțin de recoltarea voturilor națiunii, decît de încredințarea autorității supreme în mîna unor revoluționari pricepuți și puternici,* în modul cel

---

[1] Buonarroti, T. I, p. 139, cf. Espinas, p. 258—260.

mai puţin arbitrar posibil."[1] Aceste cîteva rînduri prezintă o frapantă analogie cu procedeele sovietice: acelaşi regim antidemocratic, aceeaşi indiferenţă faţă de vot şi de alegeri. Se pare că există o logică a revoluţiei, care îndepărtează sistematic toate guvernele de la consultarea sau convocarea *constituantelor* populare. Aproape toate revoluţiile sînt anticonstituţionale şi antidemocratice.

Comitetul conservatorilor naţionali trebuia să ia forma unui tribunal al poporului. Rolul său era de a menţine legile peste capul adunărilor. Ca şi la Sparta sau Roma, comitetul nu dădea nimănui socoteală pentru hotărîrile luate. Nici o putere nu putea să-l controleze. Dimpotrivă, el controla totul: „Tribunalul nu este un partid constitutiv al cetăţii şi nu trebuie să aibă nici un fel de putere legislativă şi executivă; dar în felul acesta puterea lui este mai mare, căci neputînd face ceva, el poate împiedica totul...", spune Rousseau[2]. Şi Babeuf se mulţumeşte să-l copieze.

Marea admiraţie a conspiratorilor se îndreaptă către Robespierre, cel dinainte de 9 Termidor, care a ştiut să fie un dictator desăvîrşit[3]. Dacă răsfoim *Manifestul celor egali* sau «Analiza» şi dacă citim proiectele pe care le pregăteau, ne dăm seama că babouvismul ar fi devenit o dictatură mai deplină şi mai intransigentă decît aceea a lui Robespierre. Pedepsele, sancţiunile şi execuţiile abundă. Ele erau menite să-i scape de toţi adversarii. Ne aducem aminte că Babeuf preconiza, din motive economice, scăderea populaţiei care devenea prea numeroasă în raport cu mijloacele de trai. În sistemul său de *«Depopulare»* a arătat cum trebuia să se obţină acest lucru: prin asasinarea în masă a nobililor, a regaliştilor etc.

Libertăţile erau suprimate. Opoziţie sau partide de opoziţie nu trebuiau să existe deloc[4]. Acest program

---

[1] *Ibid.*, I, p. 134.

[2] Citat de A. Espinas, p. 360.

[3] P. Janet, *op. cit.*, p. 140—155.

[4] „Nimeni nu poate emite păreri contrarii suveranităţii poporului." Această regulă constituia un articol din actul de insurecţie.

de guvernare era departe de dulcea fraternitate care caracteriza propaganda babouvistă din prima perioadă[1]. Libertatea presei, în special aceea a adversarilor, era suprimată în mod violent. Presa trebuia să fie supusă unei cenzuri riguroase. „Orice scriere este tipărită şi răspîndită, dacă conservatorii voinţei naţionale găsesc că publicarea ei poate fi utilă pentru republică". Dimpotrivă, „nici o scriere care face o destăinuire oarecare nu poate fi publicată"[2]. Comitetul de insurecţie, odată ajuns la putere, trebuia să intervină în mod amănunţit în viaţa fiecărui individ. El trebuia să interzică prin legi somptuare fabricarea oricărui obiect de lux; el voia să distrugă capitalele şi marile oraşe şi să construiască mici sate-model, pornind de la teoria lui Rousseau, care predica întoarcerea la natură; voia să introducă noi sărbători, care să celebreze cultul egalităţii şi să înlocuiască sărbătorile religioase; proiecta, în sfîrşit, să organizeze o educaţie după modelul spartan, smulgînd copiii de mici din sînul familiilor şi crescîndu-i la un loc în institute de stat[3].

Dictatura se ocupa de totul. Ea nu îngăduia libertăţii individuale să se dezvolte, să înflorească.

III

Ne putem întreba acum dacă Babeuf, care se arăta atît de înverşunat în luptă şi atît de fecund în descoperirea mijloacelor revoluţionare pentru cucerirea puterii politice, avea noţiuni clare despre clase şi lupta de clasă. Unii autori, printre care și Andler, cred acest lucru[1].

---

[1] „A ucide tot ce rezistă, a cere în numele poporului neconsultat o ascultare fără margini, a militariza industria, a stăpîni gîndirea şi chiar credinţa, acestea sînt practici guvernamentale, care nu se împacă cu vorbele de dragoste", observă A. Espinas, p. 364.

[2] Buonarroti, T. I, p. 292.

[3] *Ibid.*, T. I, p. 222—224.

Vechea deosebire dintre nobili și prostime care avea la bază deosebirea de funcții sau de rol social, modul în care o înțelegea vechiul regim, va fi înlocuită printr-o altă deosebire, între săraci și bogați. Vechea deosebire nu mai avea sens într-o revoluție care, desființînd barierele sociale, înscrisese chiar în fruntea programului său egalitatea juridică în fața legilor, adică egalitatea în formă. Totuși ea nu ajunsese încă la o egalitate economică. Spre asta tindeau babouviștii, și tocmai acest lucru ne arată că ei nu vedeau avantajele, care puteau fi scoase din lupta de clasă. În naivitatea lor, își închipuiau că idealul comunist este aplicabil imediat, cu singura condiție de a pune mîna pe puterea politică; nu au întrevăzut posibilitatea unei lupte îndelungate, a unei ostilități lente, care ar da mereu alte lovituri burgheziei, posibilitate pe care Marx a știut să o întrevadă cîtva timp mai tîrziu. Acesta din urmă, mai realist, și-a dat seama curînd că idealul socialist nu este realizabil imediat și că, pentru a putea fi aplicat are nevoie de sprijinul instituțiilor sociale. Convins că condițiile sociale se vor transforma pe încetul, el preconizează lupta de clasă ca o pregătire a proletariatului pentru regimul socialist.

Babouviștii nu aveau nevoie de aceasta. Dacă egalitatea de fapt, comunismul, este aplicabil imediat, grație unei lovituri de stat, pentru ce să mai predicăm o lungă și permanentă luptă de clasă, cînd începînd chiar cu dimineața insurecției, nu vor mai exista nici bogați, nici săraci, ci numai oameni „în sine", cetățeni egali? Iată de ce termenul favorit al babouviștilor este acela de „popor"; termen vag, aplicîndu-se în același timp mai multor clase, pe care nu le identifică. Lipsa ideii de clasă, pe care o întîlnim la Babeuf este caracteristică aproape tuturor filozofilor sociali ai secolului al XVIII-lea.

---

[1] Ch. Andler, *Introduction historique et commentaire au „Manifeste communiste" de K. Marx et Fr. Engels*, Paris, 1922, p. 65—66.

Explicația stă, înainte de toate, în slăbiciunea totală a clasei muncitoare, în timpul revoluției. Revoluția industrială nu avusese încă loc, concentrarea capitalului era aproape nulă. Cu atît mai mult cu cît Franța era o țară agricolă, în care proletariatul era foarte redus numeric.

Cadrele socialiste ale revoluției erau prin urmare puțin numeroase[1]. Actele prin care muncitorii cer recunoașterea drepturilor lor sînt aproape inexistente. Actele de violență și furturile la care se dedau țăranii sînt explicabile prin jaful, foamea sau beția revoluționară, n-au în nici un caz un caracter socialist. Ce anume cereau țăranii și muncitorii găsim în literatura caietelor generale: numai acte individualiste, intangibilitatea proprietății și eliberarea de sub jugul feudal[2].

În orașe foametea de la 1788 provoacă mai multe tulburări. Municipalitatea a înființat atunci atelierele naționale și a adus grîu din străinătate, pentru a pune capăt dezordinilor. Dar începînd din 1791, foametea a fost continuă. La Paris se produc cîteva manifestații izolate. Ucenicii frizeri, în număr de trei mii, reclamă un minimum de salar. Cîteva asociații muncitorești și companionajele respective provocară un oarecare număr de tulburări.

„E totuși greu, ne spune un scriitor care cunoaște bine marea revoluție, de găsit o influență doctrinară, în primele turburări populare ale revoluției.

Au avut loc în păturile muncitoare mișcări izolate obișnuite sub vechiul regim și care nu vesteau în nici un fel pătrunderea ideilor noi."[1] Dacă unii iacobini, dacă un Fauchet sau secţia Sf. Genevieva se aflau din acest punct de vedere pe o poziţie mai radicală, restul partidului îi dezaproba.

---

[1] Putem vedea cît de puțin socialistă era marea revoluție din cîteva atitudini față de clasa muncitoare. Mai întîi, ea interzice asociațiile, apoi se arată aspră cu proletarii care muncesc cu ziua, considerîndu-i vagabonzi, în sfîrșit ea stabilește votul censitar. A se vedea W. Sombart, *Le Socialisme et le mouvement social au XIX-ème siècle*, p. 37—41. Aulard, *op. cit.*, p. 632. A. Lichtenberger, *Le socialisme et la révolution française*, p. 155. K. Kautsky, *La lutte de classe en France en 1789*.

[2] A. Lichtenberger, *op. cit.*, p. 160.

„Cercul social" care se prezenta ca un cerc de studii ieşit din rîndurile iacobinilor, „era o lume de teoreticieni umanitari şi nu un grup de agitaţie socialistă"[2]. După 1792, pe măsură ce mizeria creştea, revendicările deveneau mai îndrăzneţe. Poporul cerea cîteodată măsuri considerate drept socialiste: acel maximum, împrumutul de la bogaţi, taxele extraordinare.

Atentatele împotriva micilor negustori, jafurile frecvente, care aveau loc în această epocă, trebuie explicate prin penuria şi gravitatea situaţiei economice. Plecînd de la aceeaşi stare de spirit, o delegaţie din cartierul Saint-Antoine cere la 1 mai Adunării constituante să fixeze un maximum asupra mărfurilor, un impozit asupra veniturilor mai mari de două mii de lire[3].

O altă delegaţie cerea Comunei, la 4 septembrie, să asigure hrana muncitorilor. A doua zi, o altă delegaţie, în frunte cu Chaumette, înştiinţează Convenţia „în numele clasei respectabile a săracilor"[4], cerînd: crearea unei armate revoluţionare însărcinate a înfrînge zgîrcenia şi lăcomia celor bogaţi care trebuie să dea înapoi bogăţiile furate ale pămîntului, doică inepuizabilă pentru toţi copii săi[4]. Ceva mai tîrziu, Latou, Lamontagne notează progresele, făcute de ideea egalitară în popor: „În toate grupurile, în toate oraşele, nu se vorbeşte decît de decretul care va ordona împărţirea bunurilor aristocraţiei sanchiloţilor"[5].

Dar cea mai bună dovadă că aceste mişcări erau izolate ne-o oferă indiferenţa cu care publicul parizian primeşte vestea căderii lui Robespierre, recunoscut ca

---

[1] A. Lichtenberger, *op. cit.*, p. 162.
[2] *Ibid.*, p. 163.
[3] *Ibid.*, p. 169.
[4] A. Lichtenberger, p. 171.
[5] *Ibid.*, p. 171.

un radical. Dealtfel nici partizanii lui nu urmăreau scopuri socialiste.

Actele lor erau dictate de aceeaşi necesitate, care se impunea tuturor. La începutul Directoratului mizeria atinge culmea. Alimentele lipseau cu totul. Oamenii mureau de foame: de aici răscoale şi manifestaţii. Se cerea pîine şi încredinţarea conducerii lui Robespierre. Buletinul politic de la 5 Frimar spune: „Starea publică: mizerie extremă, dezolare, plîngeri, murmure, înjurături şi disperare"[1].

În asemenea împrejurări era normal ca doctrina babouvistă să cîştige noi partizani, cu atît mai mult cu cît Babeuf se lăuda că are discipoli în toată Franţa, corespondenţi credincioşi la Mont-Blanc, în Manche, în Var, în armata de vest, în Alpi, pe Rin, etc... În realitate exagera numărul lor. Doctrina şi conspiraţia sa nu au fost populare. Cel mult dacă vreo cîţiva muncitori din cartierul Saint-Antoine citeau *Analiza*. În general, populaţia muncitoare dezaproba toate acestea şi a fost satisfăcută, cînd conjuraţii au fost arestaţi[2].

Consiparaţia a fost aşadar o acţiune îndrăzneaţă, întemeiată numai pe ideea de eficacitate a cuceririi puterii politice, indiferent de condiţiile sociale obiective. Ea nu avea la bază existenţa unei clase sau revendicările acestei clase[3]. Astfel se explică uşor de ce babouviştii nu au cunoscut ideea luptei de clasă în sensul socialist al cuvîntului.

*

Dacă am vrea să rezumăm contribuţia lui Babeuf la istoria ideii de revoluţie, am constata că ea constă în următoarele puncte: nici o noutate în ceea ce privește revoluția-program. În schimb, el introduce pentru întîia oară în politica revoluționară regula iezuită „scopul scuză mijloacele", orice mijloc este bun cu condiția să ducă la rezultatul dorit. El susține că o revoluție poate să reușească, dacă conspiratorii pun mîna pe puterea politică, indiferent de condițiile sociale, economice și morale.

---

[1] *Ibid.*, p. 177.
[2] A. Aulard, *op. cit.*, p. 632. Lichtenberger, p. 177.
[3] „La începutul revoluţiei, nu exista în nici o clasă a societăţii dorinţa de a răsturna proprietatea. În oraşe, există ca întotdeauna o populaţie avidă, turbulentă şi pusă pe jaf, care se părea că vrea să distrugă totul pentru a se ghiftui într-o abundenţă trecătoare, şi care *nu constituia un partid social, nicidecum*". A. Lihctenberger, p. 179.

După exemplul revoluției burgheze, pe care o imită, revoluția babouvistă părăsește aspectul moral pentru a lua un aspect pur politic. Această concepție nu va dispare o dată cu Babeuf; dimpotrivă, va cunoaște în toată prima jumătate a secolului al XIX-lea, cu Blanqui și societățile secrete, cel mai mare succes.

CAP. II

A. BLANQUI ȘI SOCIETĂȚILE SECRETE

În timpul restaurației influența lui Gracchus Babeuf este destul de mică din pricina absolutismului politic care nu permite nici un fel de protest, nici o întrunire, nici o asociație. În plus, opinia publică obosită de aventuri revoluționare, de războaie aspira la liniștea pe care credea că o găsește sub domnia Bourbonilor.

La înscăunarea lui Ludovic-Filip se acordară unele libertăți. Tradiția revoluționară începea să renască. Babouvismul este dominant în majoritatea societăților secrete. Doctrina marelui revoluționar este continuată de prietenul său Buonarroti, care se întoarce în Franța, după un lung exil, pe la 1830[1]. Fii de membri ai Convențiunii, Cavaignac și Blanqui, continuă doctrina părinților. Doctrina babouvistă se mai transmite și prin societatea „Carbonarilor", din care făcea parte și Bounarroti[2]. Mai tîrziu regăsim babouvismul în societatea „Drepturile omului", în care o secțiune purta numele lui Babeuf, iar alta numele lui Bounarroti. Îl mai găsim în broșurile și manifestele societăților „Legiunile revoluționare", „Familiile" și „Falangele democrate"[1]. Pînă în 1840, odată la care comunismul lui Bebeuf începe să fie înlocuit de acela al lui Cabet, influența sa e preponderentă. Chiar după această dată se fac numeroase tentative de conciliere între cele două feluri de comunism. Înainte de toate le desparte problema tacticii revoluționare. Cabet este pentru evoluție și propagandă pașnică, în timp ce discipolii lui Babeuf preconizează violența. Influența marelui revoluționar se exercită mai ales asupra partidului republican. Dacă socialismul reprezentat de Saint-Simon, Fourier sau Cabet, rămîne pașnic și inofensiv, republicanismul, dimpotrivă, este pentru violență, nutrindu-se cu ideile conspirației și ale insurecției[2]. În unele secțiuni ale societăților publice sau secrete, prin intermediul comunismului babouvist, atît de legat de tradiția marei revoluții, socialismul și republicanismul își dau mîna. Din această combinație iese un fel de doctrină mixtă, pe care o adoptă toți militanții politici din epoca dintre 1830—1848, adică Raspail, Cavaignac, Barbès și Blanqui. Această doctrină a fost pe jumătate socialistă, pe jumătate libertară. Socialismul cîștiga din această alianță exemplul luptei politice de partid, pe care republicanismul o purta deja de mult timp. Republicanii îi învață în această epocă pe socialiști cum trebuie să-și apere drepturile incipiente.

---

[1] Buonarroti, după exilul său, trăiește cîtva timp în Elveția, apoi se stabilește în Provence. Către 1830, vine la Paris; dar se ține de-o parte și nu joacă un rol militant în societățile secrete.

[2] L. Blanc, *Histoire de dix ans.*, Introd., p. XXVI, cf de asemenea T. IV, p. 194.

Blanqui, care din acest punct de vedere este figura cea mai caracteristică, reprezintă, mai bine decît oricine, tactica revoluționară a societăților secrete. Dar înainte de a vedea care sînt propriile lui idei în această problemă, să examinăm pe scurt ideile societăților secrete, a societăților care au constituit mediul de formare al doctrinei.

I

Chiar în timpul restaurației, găsim cîteva societăți secrete. Scopul lor este multiplu și, în general, străin de socialism și chiar de republicanism: ele vor independența națională (pe care se pare că a avut-o drept scop „carbonería"), consolidarea restaurației, pregătirea republicii, francmasoneria etc. ...Programele lor sînt neclare și incoerente. Concepții sociale diferite divizau pe membrii acestor cluburi. Acești membri prezintă dealtfel o mare disparitate; ei sînt recrutați din toate clasele societății.

Dar după 1830, majoritatea acestor societăți nu mai primesc membri decît din rîndurile celor care împărtășesc concepțiile politice ale partidului republican radical sau ale comunismului babouvist. În aprilie 1831, cu ocazia procesului împotriva conspirației republicane, acuzații își pot strînge rîndurile mai ușor, pot să se cunoască mai bine între ei și să-și ia angajamente de viitor.

Societățile, pe care le vedem apărînd imediat după această dată, prezintă un caracter foarte moderat. Chiar și unii membri ai familiei regale fac parte din ele. Dar majoritatea este formată din conducătorii partidului republican parlamentar. Neputincioși într-o adunare, în care revendicările lor nu sînt bine primite, ei caută în opinia publică sprijinul și autoritatea, de care au nevoie. În sfîrșit, mai întîlnim aici și cîțiva bonapartiști sau orleaniști nemulțumiți[1].

---

[1] Despre influența lui Babeuf în societățile secrete ale secolului al XIX-lea, a se vedea: Sencier, *Le Babouvisme après Babeuf*, p. 30—70, L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, T. II, p. 372—408; de asemenea G. Geffroy, *L'Enfermé*, p. 60.

[2] A. Marast, care va deveni mai tîrziu republican moderat, scrie în această vreme în *Tribuna*: „Cînd statul este aruncat în haos chiar de conducătorii lui, fiecare cetățean își recapătă dreptul individualității sale și războiul civil este declarat chiar de puterea conducătoare. Cine va împiedica pe fiecare în parte ca și pe popor în întregimea lui de a se ridica în masă? A năvăli în piața publică înseamnă a salva dreptul de asociație, cînd dreptul este violat în legalitatea lui. În fapte trebuie să-i regăsim izvorul... Pentru a ajunge la perfecțiunea posibilă a societății, din punctul de plecare în care ne aflăm, există două căi: una violentă, revoluțiile; cealaltă, educația pașnică a opiniei politice. Amîndouă sînt populare. *Tribuna* le acceptă". *La Tribune*, 31 ian. 1833. A se vedea Girod de l'Ain, *Rapport sur le procès d'Avril*, T. II, p. 8.

Printre aceste societăți cu caracter moderat există una care se intitulează „Ajută-te, cerul te va ajuta". Tactica ei este în deplină conformitate cu legea. Mijloacele întrebuințate sînt: „acelea pe care le oferă legea și care vor fi folosite în special pentru a ușura intrarea gărzii naționale în Camera deputaților, iar în consiliile municipale, a unor oameni cinstiți, instruiți, independenți și patrioți."[2] Propaganda prin ziare și broșuri este destul de pașnică[3]. Greșelile și violențele din 1793 par odioase și toți sînt de acord că sînt inoportune. „Asociația pentru libertatea individuală și pentru libertatea presei" nu are nici ea un scop subversiv. Urmărea în primul rînd întoarcerea la un constituționalism sincer. Societățile engleze îi serveau drept model. În al doilea rînd, instrucțiunea poporului, a muncitorului și a țăranului pare să fie unul din scopurile, pe care și le propusese[4]. Nu cunoaște mijloacele violente. Declară că vrea „să arate națiunii că dezacordul dintre ea (țara) și republică era mai mult aparent decît real, că numai republica poate înlătura abisul revoluțiilor cu caracter violent, organizînd progresul pașnic și continuu, fără de care nu va fi niciodată prosperitate pentru cetățeni, putere și credit pentru guvern."[5]

Pînă aici nimic revoluționar. Societatea numită „Prietenii poporului" face un pas mai departe. Avea un caracter de rezistență, de opoziție față de guvern. Majoritatea membrilor ei sînt iacobini. Programul ei avea și un caracter politic[6]. Dar ea nu a ajuns la acest pro-

---

[1] J. Tchernoff, *Le parti républicain sous la monarchie de Juillet*, Paris, 1901, p. 225.

[2] *Ibid.*, p. 227, 228 sau G. Weill, *Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870*, Paris 1900, p. 38, 39 și urm.

[3] J. Tchernoff, *Analyse de la brochure „Le trois dialogues de maître Pierre avec François"*.

[4] Au fost întemeiate în acest scop biblioteci la Paris, Saint-Amand, Poitiers, Nîmes. Weill, *op. cit.*, p. 76. Tchernoff, *op. cit.*, p. 231.

[5] Girod de l'Ain, *Rapport sur le procès d'avril*, T. IV, p. 54.

[6] G. Weill, *op. cit.*, p. 79.

gram dintr-o dată. Dimpotrivă, a străbătut diferite faze. La început, se aliază cu guvernul, pe care nu-l combate, dar pe care se mulțumește să-l îndemne la cîteva acțiuni folositoare. O dată cu venirea la guvern a lui Casimir Perier ea rupe legăturile cu guvernul și membrii revoluționari devin preponderenți în asociație[1]. Programul societății nu este numai un program republican. Un început de comunism inspiră afirmația: „Cîștigul muncitorului trebuie să revină muncitorului. Să nu mai existe nici un om care să servească drept instrument altui om. Trebuie ca legile societății să tindă spre realizarea acestui scop". Iată lozincile pe care le găsim într-o broșură a societății. Concepțiile revoluționare de la 1793 plutesc în aer. Convenția le servește drept model. „Reuniunea părea un exemplar citit și răscitit, plin de grăsime și uzat al *Monitorului* din 1793", aceasta e impresia pe care i-a produs-o lui H. Heine una din ședințele asociației. Cavaignac, care pare să fi fost părintele spiritual al societății, avea asupra revoluției idei foarte apropiate de acelea ale lui Blanqui[2]. Și pentru el, revoluția trebuie să aibă în primul rînd un caracter politic. De aci critica lui severă împotriva lui Fourier sau împotriva saint-simoniștilor, care nu concepeau decît o revoluție cu caracter economic. Le reproșează: „că s-au închis prea mult în studiul omului izolat și în preocuparea pentru bunăstare; că au neglijat situația *civică* și *politică* a societății, că nu au înțeles că condiția politică trebuie să îmbrățișeze întotdeauna ordinea socială."[3] De aici și pînă la recunoașterea necesității revoluționare nu e decît un pas: „Forța revoluționară nu are nevoie să fie dovedită. Eficacitatea ei este de asemeni constantă pentru noi. Noi concepem starea omului ca fiind în același timp perfectă și perfectibilă". În altă parte entuziasmul pentru această tactică atinge chiar exclusivismul: „Revoluțiile sînt singurele pagini din istorie pentru care cartea merită să fie deschisă". Dar Cavaignac nu va merge atît de departe ca Blanqui. Mijloacele violente, arată el, îi repugnă. Își petrece viața încercînd să împace pe extremiști cu moderații în sînul diferitelor societăți. Aceste două elemente se pare că au coexistat în toate societățile publice, despre care am vorbit. Le regăsim în cea mai importantă dintre ele, societatea „Drepturile omului"[1]. Crezul acesteia este tot idealul libertar, amestecat cu unele tendințe comuniste, babuviste, care par a fi fost foarte puternice în secțiunea lui Lebon și Vignerte[2]. Revoluția economică trece pe planul al doilea în acest cerc de agitație și luptă politică. O circulară trimisă diferitelor comitete departamentale spunea: „Fără îndoială, o reformă socială trebuie să încoroneze într-o zi eforturile noastre. Dar această reformă nu va veni cu adevărat decît după reforma politică"[3].

---

[1] J. Tchernoff, *op. cit.*, p. 237.

[2] G. Sand spune despre el că a murit la granița dintre socialism și republicanism, ceea ce dealtfel e adevărat pentru toți republicanii din acest timp: Raspail, Frélat, Barbès etc.

[3] Citat de Tchernoff, *op. cit.*, p. 239.

Cum își închipuiau ei revoluția cu caracter politic, care îi preocupa atît de mult? Se pare că la început toată lumea era de acord că propaganda trebuia să urmărească introducerea votului universal ca mijloc de cucerire pe cale pașnică a puterii politice. Pentru atingerea acestui scop, societatea scotea numeroase broșuri. Unele purtau antetul „Societății drepturilor omului", altele erau anonime. Aceste broșuri erau citite în ședințe și în dezbateri. Ziarele ușurau și ele această sarcină. În provincie au fost cîștigate un mare număr de organizații. Lyon, Dijon, Nîmes, Nantes, Bordeaux — în fiecare din aceste orașe funcționează cîte o secțiune[4]. Puțin cîte puțin propaganda pașnică pentru obținerea votului universal a cedat locul alteia mai violente. Două ramuri se remarcă în sînul societății: una a lui Raspail, mai pașnică, și alta a lui Lebon, mai violentă. Dacă prima domină la începuturile societății, cea de a doua dobîndește către sfîrșit o influență destul de mare. Membrii ei nu visează decît baricade. Organizarea sa internă este asemănătoare cu a tuturor sectelor corespunzătoare. Numele diferitelor secțiuni sînt destul de semnificative. Ele sînt luate din amintirile clubului „Montagne". Raporturi făcute din ordinul comitetului central indică starea armelor și munițiilor predate, cu note de caratcerizare a membrilor pe care se putea conta în caz de pericol, cu mențiunile: „calculat", „curajos", „om sigur"[1].

Grupul celor violenți crease chiar o secțiune deosebită „Societatea acțiunii" cu scopul de a organiza insurecția. Cu ocazia aniversării de la 5 și 6 iunie apare un manifest foarte violent. „Chiparoșii libertății vor să fie stropiți cu sînge și nu cu lacrimi... devotamentul fraților noștri a fost prea mare pentru ca să-i onorăm altfel cînd va suna ceasul, decît prin imitarea curajului și devotamentului lor etc., etc."[2] Sau altundeva: „Atîta timp cît mijloacele de a-și face cunoscută voința și de a asigura executarea ei vor fi interzise poporului, societatea nu cunoaște altă regulă pentru a le cuceri decît aceea pe care o va dicta energia fiecăruia dintre membrii săi."[3]

În fața acestor declarații violente, guvernul începe să se neliniștească. Legea din 1834 împotriva asociațiilor părea a viza în special societatea „Drepturile omului". Ea a fost dizolvată în același timp cu altele. Începînd cu această dată caracterul public al societăților dispare. Ele se refugiază în clandestinitate. Legea împotriva asociațiilor, din 1834, a avut ca efect întărirea tacticii revoluționare, pînă atunci destul de moderată, a societăților publice. De acum înainte ele se întrunesc în secret. Urmările acestei măsuri nu au fost

---

[1] Ziarul *Tribuna* scrie în 1833 despre societățile publice citate mai înainte: „Parisul numără de acum înainte cinci noi asociații politice, care activează necontenit în rîndurile populației și al căror spirit, trebuie să o spunem cu mîndrie, e același, al căror scop este egalitatea."

[2] *J. Tchernoff, op. cit.*, p. 273.

[3] G. Weill, *op. cit.*, p. 102.

[4] *Ibidem.* p. 108 și urm.

---

[1] *Ibid.*, p. 129. J. Tchernoff, *op. cit.*, p. 292. Secțiunile se numeau printre altele: „Moarte tiranilor", „Insurecția din Lyon", „Răzbunătorii", „Caton" etc. ...

[2] Girod de l'Ain, T. I., p. 33—35.

[3] *Idem,* T. I., p. 33—35.

cele așteptate. „Moderații vor pierde direcția mișcării... Societățile publice vor fi înlocuite cu societăți secrete. Propaganda republicană, care subordona reforma socială reformei politice va fi înlocuită cu altfel de propagandă, care urmărește scopul indiferent de mijloace. Pînă la legile din 1834 grija pentru onorarea partidului republican îi împingea mai ales la luminarea maselor pe care le inițiau în ideile de libertate și de progres social. Republicanismul respingea în principiu procedeele dictatoriale ale babouvismului. După 1835, lucrurile se schimbă; propaganda societăților secrete se prezintă pur și simplu ca un apel la acțiune revoluționară, iar educația maselor, deși continua să-i preocupe pe conducători, era lăsată pe planul al doilea."[1] Nici ideea de revoluție nu mai e aceeași după 1834; ea capătă un caracter mai violent și în același timp mai socialist. Se apropie de clasa muncitoare, de principiile comuniste și de egalitatea de fapt.

*

Cu toate acestea, în sînul societăților secrete, ca și în programul lor, domnește același amestec de republicanism și de socialism, cu singura deosebire că predomină caracterul socialist. Și ele sînt mai preocupate de tactică decît de program. Printre cele mai importante societăți de acest fel, trebuie să cităm Societatea „Familiilor"[2]. Ea este alcătuită din mici burghezi și muncitori. Ca și în societățile publice, găsim și aci aceleași divergențe de păreri asupra tacticii de urmat. Această societate joacă un mare rol în afacerea numită a „pulberii", în urma căreia cea mai mare parte din membrii extremiști au fost arestați. Blanqui domina această societate. Era foarte ascultat și avea obiceiul

---

[1] J. Tchernoff, *op. cit.*, p. 305.

[2] Asupra societăților secrete, a se consulta lucrarea „turnătorului" Delahodde, *Histoire des sociétés secrètes ou témoins oculaires des événements politiques entre 1836—48*; de asemenea Gisquet, *Mémoires*.

să spună: „Clubul e foarte docil la glasul meu"[1]. Programul său de acțiune ne-a fost transmis de Delahodde. Citim aci printre altele: „Sub egida noastră, să știți bine că nu veți forma o societate regicidă, ci un corp de exterminare, prin care, după victorie, trebuiesc nimicite uneltirile noilor exploatatori care, desigur, vor apărea."[2] După arestarea lui Barbès și a lui Blanqui, acuzați în afacerea cu pulberea, se găsește la Barbès următorul manifest, care trebuia răspîndit în dimineața revoluției: „Cetățeni, tiranul nu mai există, pulberea populară l-a lovit. Acum, să distrugem tirania. Cetățeni, ziua cea mare a sosit, ziua răzbunării, a emancipării poporului. Pentru a o realiza, ajunge să vrem. Ne va lipsi oare curajul? La arme, la arme: orice copil al patriei să știe că poate plăti azi datoria sa către patrie"[3].

După afacerea pulberii societatea „Familiile" se împarte în două. Noua societate se numește „Anotimpurile,". Se mai întemeiază și o altă societate numită „Falangele democrate"[4]. Un ziar, al cărui editor nu este cunoscut, *Monitorul republican*, răspîndește în această vreme ideile babouviste[5].

Toate societățile erau organizate militărește. De exemplu, „Anotimpurile", cuprindea secții ierarhice, care se numeau „zilele", „săptămînile", „lunile", „anotimpurile"[6]. Ea cuprindea printre membrii ei un mare număr de militari. Astfel conspirațiile militarilor nu dispăreau. „Aceasta era cea mai dureroasă plagă" ne spune polițaiul Gisquet[7]. Pentru a putea fi primit membru în această societate, trebuia o probă de moralitate și de o anumită bunăstare materială. Găsim printre membri muncitori și studenți. Scopul era slăbirea regimului prin răzvrătiri și răscoale repetate, în așteptarea cuceririi definitive. „În așteptare, trebuie să propagăm ideile, dar mai tîrziu, vom lua armele pentru a răsturna pe tiran", aveau ei obiceiul să scrie în broșurile de propagandă[1]. Societatea „Familiile" pregătește chiar o lovitură de stat, pe care nu are însă timpul să o înfăptuiască, căci e denunțată de un membru al ei. Lucas, Blanqui și Barbès sînt arestați, ceea ce nu face decît să crească spiritul revoluționar. Propaganda printre militari continuă. Cuvîntul de ordine este: „Trebuie să semănăm fără încetare sîmburii fraternității printre soldați care, din neștiință, servesc drept sprijin tîlhăriei"[2].

---

[1] Susanne Wasserrman, *Les clubs de Barbès et de Blanqui en 1848*, Paris, 1913, p. 2.

[2] Delahodde, *Histoire des sociétés secrètes*, 1850, p. 129.

[3] Sencier, *op. cit.*, p. 87, asupra statutelor „Familiilor", *ibid.*, p. 88—89.

[4] Tchernoff, p. 375; Delahodde, *op. cit.*, p. 254.

[5] Delahodde, *op. cit.*, p. 228.

[6] Sencier, *op. cit.*, p. 113. G. Geffroy, *l'Enfermé*, p. 72.

[7] *Mémoires*, T. IV, p. 160.

Actele de răzvrătire nu sînt anarhice, întîmplătoare. O disciplină severă decide asupra împrejurărilor și momentului fiecărei acțiuni. În rezoluțiile societății: „Falangele democrate" citim: „Comitetul este convins de pericolul și insuficiența atacurilor izolate. El își rezervă, prin articolul 9 din statut, conducerea tuturor actelor membrilor și hotărîrea momentelor potrivite pentru insurecție"[3]. Aceasta nu înseamnă că revoluția trebuie amînată. Prin publicațiile sale, „Familiile", arată necesitatea iminentă de a o dezlănțui în timpul cel mai scurt: „Starea socială fiind cuprinsă de cangrenă, pentru a trece la o situație sănătoasă este nevoie de soluții energice. Poporul va avea nevoie de o putere revoluționară pentru a trece la republică"[4]. O altă societate, „Muncitorii egalitari", „aștepta succesul cauzei sale de la o revoluție victorioasă. După revoluție, o dictatură puternică, populară, îi părea indispensabilă pentru a modela obiceiurile, a înlătura piedicile, a netezi calea aplicării principiilor."[5]

Dar societățile nu știau în ce constau aceste principii. Programul lor economic era nul. Singura idee pe care o aveau societățile secrete era aceea a răsturnării puterii, a înlocuirii ei cu *altceva*. A schimba cu orice preț, chiar dacă nu știi ce va veni în loc. Cîteva societăți știau: comunismul babouvist. Altele doreau numai venirea republicii. În acest timp, cum am mai spus-o, socialismul e mult mai timid, mult mai pașnic decît radicalismul republican. Motivul e că acesta din urmă se sprijină pe o clasă importantă, care e mica burghezie, în timp ce socialismul reprezentat de cîțiva intelectuali idealiști, nu se contopise cu clasa muncitoare, care, dealtfel, nu era încă atît de puternică. Astfel, socialismul se mulțumea să lupte alături de mica burghezie. Imita mijloacele ei de luptă și cîteodată principiile ei. Dar încetul cu încetul radicalismul republican începe să cadă sub influența socialismului. Rolurile se inversează. Radicalismul republican împrumută de la socialism unele concepții. Trecerea de la unul la celălalt se face prin intermediul cîtorva personalități, care aparțin în același timp ambelor partide. E cazul lui Blanqui. Importanța sa primordială *constă în faptul că a transmis socialismului tactica politică a radicalismului republican*. Oricît de severe ar fi mustrările, pe care i le adresează Marx lui Blanqui, el nu va face altceva, decît să reia în materie politică principiile directoare ale tacticii marelui conspirator. *Manifestul comunist* pornește de la același punct de vedere și cu toată preocuparea lui Marx de a-i da un aspect științific, el nu se poate elibera de influența blanquistă[1].

---

[1] *Ibid.*, IV, p. 188.
[2] Citat de Tchernoff, p. 384.
[3] Tchernoff, *op. cit.*, p. 385.
[4] *Ibid.*, p. 387.
[5] *Ibid.*, p. 393.

---

[1] E. Bernstein, *Socialisme théorique et socialdémocratie pratique*. Trad. Cohen, p. 50: „Constatare semnificativă: în *Manifestul comunist*, din întreaga literatură socială, numai scrierile lui Babeuf nu sînt criticate. Despre aceste scrieri se spune numai că, în marea revoluție, ele formulau revendicările proletariatului. Programul de acțiune revoluționară al manifestului e cît se poate de blanquist. În *Luptele de clasă*, în *Optsprezece Brumar* și mai ales în *Circulara federației comuniste*, blanquiștii sînt prezentați ca partid proletar, «adevăratul partid proletar» spune circulara din 1850".

II

Blanqui nu știe bine cu ce va înlocui ceea ce vrea să distrugă. Nu are încredere în proiectele concepute *a priori*, căci nimeni nu e infailibil în a găsi ceea ce îi trebuie unei societăți, a doua zi după ce o mare transformare a avut loc. Iată de ce Blanqui se desparte de vechii socialiști, care se ceartă mereu pe probleme de program. „Comunismul și proudhonismul discută cu înverșunare pentru a hotărî dacă celălalt țărm e un lan de grîu sau unul de porumb. Ei se îndărătnicesc să rezolve problema înainte de a trece obstacolul. Să trecem mai întîi, vom vedea acolo"[1].

Astfel, e mai bine să se răstoarne întîi vechiul regim și să se procedeze apoi conform împrejurărilor, adoptînd o conduită realistă. „Un guvern nu trebuie să se apuce să creeze *a priori, să impună prin autoritatea științei sale foarte sigure, un regim social inventat*, nu, de o mie de ori nu. Aci ar începe nebunia, ca să nu zic crima. Aci ar fi izvorul nenorocirilor. *Organismul social nu poate fi opera unuia singur, nici a cîtorva, nici a bunei-credințe, nici a devotamentului, nici a geniului.* El nu poate fi o improvizație. El este opera tuturor, în cursul timpului, prin dibuiri, experiențe progresive, printr-un curent necunoscut, spontan... Nu, nimeni nu știe, nici nu deține secretul viitorului. Numai presentimente, numai posibilități abia întrezărite, numai o ochire vagă și fugară sînt cu putință chiar celui mai clarvăzător. *Revoluția singură, curățind terenul, va lumina orizontul, va ridica puțin cîte puțin vălurile*; va deschide drumurile sau mai degrabă cărările nenumărate, care duc către orînduirea cea nouă. Cei care pretind că au în buzunar planul complet al acestui pămînt necunoscut, aceia sînt niște neghiobi. Cei care vor să mențină pămîntul necultivat, atît cît nu vom avea planul dorit, aceia sînt dușmani ai neamului omenesc."[1] Am dat acest lung citat pentru a sublinia ce este mai original în ideea, pe care Blanqui și-o făcea despre revoluție: el crede că revoluția economică este subordonată revoluției politice. „Comunismul, care este revoluția însăși, trebuie să se ferească să ia aspectul utopiei și să nu se despartă niciodată de politică. Altădată era în afara ei. Acum se găsește chiar în inima revoluției."[2] Metodă exact contrară celei a utopiștilor. „Să mergem pentru a merge, să acționăm pentru a acționa, rezultatele vor veni cu siguranță, pentru că unele rezultate vin întotdeauna"[3].

Cu toate acestea Blanqui nu este cu totul indiferent la organizarea economică a viitorului. El adoptă comunismul lui Babeuf cu unele modificări. Comunismul babouviștilor era, dacă se poate spune așa, reacționar.

Babouvismul cere întoarcerea la o stare naturală, primitivă, stare în care comunismul era normal. Pentru Blanqui lucrurile stau exact invers. Pentru el, omul primitiv este înainte de toate egoist și individualist. Numai dezvoltarea civilizației, din ce în ce mai mare, aduce progresiv comunismul[4]. Epoca de aur se află în

---

[1] *Critique sociale*, T. II, p. 314.

[1] *Critique sociale*, II, p. 115—116 (notă din oct. 1866). Sublinierile sînt făcute de noi. Tchernoff, *op. cit.*, p 21, scrie despre el: „Nu există un plan general, nici un sistem la Blanqui. Adversar al oricărui dogmatism social, a lucra fără compromis, fără slăbiciune, aceasta e toată doctrina lui..." Pe de altă parte asupra comunismului său, p. 316: „El califica drept comunism o stare de lucruri ale cărei trăsături nu le preciza și cu care voia să înlocuiască starea de lucruri existentă. Comunismul lui Blanqui este mai mult *o tendință* decît o doctrină adevărată."

[2] *Critique sociale*, II, p. 201.

[3] G. Geoffroy, *L'Enfermé*, p. 63.

[4] *Critique sociale*, II, p. 68—69: „Nu este adevărat să comunismul a fost vreodată copilăria vreunei societăți și că el înseamnă treapta cea mai jos de pe scara sociabilității. Aceste afirmații sînt diametral opuse adevărului. Istoria le dezminte neîncetat. În orice epocă și în orice țară, individualismul este cea dintîi formă a societății. Domnia lui este aceea a ignoranței și a sălbăticiei. El se corectează prin trecerea timpului, dar, această corectare nu e decît o diminuare a aceluiași principiu. Orice progres social este o inovație comunistă. Comunismul nu este decît termenul final al asociației." A se vedea de asemenea p. 173—174, *op. cit.*

viitor, nu în trecut. De aci o altă diferență: Babeuf este optimist și idealist; el crede în bunătatea inițială a omului. Blanqui, dimpotrivă, găsește că omul e rău și numai grație progresului, are unele șanse de a deveni într-o zi mai bun. El neagă principiul fraternității. Cu un pesimism cam simplist, va scrie într-un articol: „Fraternitatea este neputința de a-ți ucide fratele". E prea departe de „sălbatecul bun" și nu poate, din acest motiv, să împărtășească optimismul secolului al XVIII-lea. Blanqui luptă din toate puterile pentru realizarea republicii. Babeuf, care trăiește în timpul republicii, nu are nevoie să-și cheltuiască forțele în acest scop. De aceea forțele sale sînt disponibile și el le pune în serviciul revoluției sociale și economice. Amîndoi sînt comuniști. Dar și în această privință există între ei deosebiri. Pentru Blanqui comunismul se reduce la un principiu foarte general[1]. El nu intră în detalii niciodată, căci e împotriva profeților. Dimpotrivă, Babeuf examinează pînă în cele mai mici detalii mecanismul societății comuniste. Blanqui are mai puțină imaginație. Programul său economic este și mai redus decît acela al lui Babeuf; el se mulțumește cu cîteva generalități banale despre avantajele asociației și ale comunismului.

În schimb găsim o compensație în ideea pe care și-o face despre tactica revoluționară. Contribuția sa în acest domeniu este remarcabilă. Care este fizionomia ideii de revoluție după Blanqui? Să încercăm s-o desprindem, scoțînd în evidență trăsăturile principale.

a) Mai întîi *preponderența în revoluție a faptelor asupra ideii.* Am fi putut trage această concluzie chiar din citatele de mai sus. Am văzut că Blanqui disprețuiește ideologia. Un fapt, oricît de neînsemnat, este mai fecund pentru pregătirea insurecției, decît ideea

---

[1] Blanqui se mulțumește să-i arate avantajele: „Sub regimul comunitar, binele folosește tuturor și răul nimănui. Recoltele bune sînt o binefacere, cele rele o calamitate. Nimeni nu trage foloase din ceea ce face rău celorlalți și nu suferă de pe urma a ceea ce le este altora folositor. Toate lucrurile sînt reglementate după principiul dreptății și rațiunii", *Critique sociale*, T. I, p. 175.

cea mai înaltă și mai generală. Acțiunea este mai molipsitoare decît ideea. Folosul ei practic este mai mare. Blanqui este un activist. Am spune, astăzi, un pragmatist. Activismul său nu se ridică numai împotriva ideilor, ci și împotriva legilor. Nu le consideră zeități. Dimpotrivă, știe că sînt impuse cu forța, prin tirania unor clase. De aceea acțiunea sa depășește legalismul, declarînd precaritatea și nedreptatea legilor. E o datorie a oricărui bun cetățean de a nu respecta o lege, care nu este egală pentru toți. Ca și Marast, va declara că „atunci cînd dreptul este violat, trebuie căutată o nouă sursă în fapte". Asanarea dreptului prin confruntarea cu realitatea, iată ce a urmărit el toată viața. „Trecutul său, factura spiritului său l-au pregătit în mod admirabil să execute programul care constă în a distruge falsa legalitate și a extrage din fapte originea unui nou drept"[1].

Viața lui, mereu agitată, plină de sacrificii și acte de eroism este exemplul cel mai viu al acestei credințe nemărginite în fecunditatea acțiunii[2]. În 1827, adolescent încă, a fost arestat cu ocazia unei răscoale la Nisa. În 1830 luptă pe baricade, cu pușca în mînă, pentru răsturnarea Bourbonilor, „cu mîinile înnegrite de gloanțe sfărîmate și de gloanțe trase, mirosind a praf de pușcă și aspirînd parfumul acru al bătăliei cîștigate", zice un biograf al său[3]. După cîțiva ani este din nou arestat, pentru a fi fost amestecat în afacerea din strada Lourcine, în care societatea „Familiile" a jucat un rol însemnat. În 1837 e grațiat și își reia activitatea conspirativă. Conducător al societății „Anotimpurile", pregătește o răscoală în mai 1839, în momentul în care Lamartine pretindea că: „Franța se plictisește"[4]. În luna octombrie a aceluiași an este condamnat la închisoare pe viață. Închis la Muntele Saint-

---

[1] Tchernoff, *op. cit.*, p. 243.

[2] Cea mai bună biografie a lui A. Blanqui este aceea scrisă de G. Geffroy, *L'Enfermé*. A se vedea și A. Zévaès, *A. Blanqui, patriote et socialiste français*, Paris, 1921, p 11—20.

[3] G. Geffroy, *op. cit.*, p. 51.

[4] G. Geffroy, *op. cit.*, p. 83—76.

Michel[1], este transportat în 1844 la ospiciul din Tours. La izbucnirea revoluției din 1848, își recapătă libertatea. Ia parte activă la revoluție, în special la evenimentele din luna mai, cînd populația Parisului năvălește în Cameră[2]. De la instaurarea celei de a doua republici și pînă la instaurarea Comunei, își petrece viața în închisoare[3]. În total, aproape patruzeci de ani de închisoare. Mai mult de douăzeci de ani de activitate neîntreruptă în slujba insurecției. Istoria cunoaște puține exemple ale unei îndărătnicii atît de formidabile, ale unei activități atît de neobosite, al unui zel atît de eroic[4]. Această viață conține, închisă în ea însăși, ideea de revoluție, acea credință în eficacitatea liberei voințe omenești. Urmează de aici o concluzie directă, și anume:

b) *Revoluția poate fi înfăptuită de o minoritate*. Blanqui crede că există cetățeni mai apți să înțeleagă interesul general. Datoria lor este de a cuceri puterea cu forța, pentru a realiza egalitatea. E greu de găsit o majoritate, care să poată face o revoluție. Masa este neștiutoare, reacționară și ușor influențabilă. Dimpotrivă, elita și cîțiva democrați, recrutați din sînul clasei muncitoare, prin educația lor revoluționară, se pricep mai bine să conducă o conspirație și să răstoarne un guvern. Statul trebuie să cadă prin orice mijloc în mîinile conspiratorilor. Numai prin prestigiul autorității de stat vor putea fi îndeplinite reformele ulterioare. Ceea ce este minoritatea revoluționară față de mase, trebuie să fie Parisul față de provincie. Blanqui nu concepe revoluția decît ca o revoluție pariziană: un fel de aplicare a concepției minoritare la o geografie revoluționară. După cum în evul mediu cucerirea unei fortărețe hotăra de partea cui e victoria, cucerirea capitalei decide astăzi soarta revoluției întregi. Căci după cucerirea capitalei, sediu al guvernului, puterea statului încape cu ușurință în mîinile revoluționarilor. „La Paris se face insurecția, acolo se dă lovitura, la Paris se cucerește puterea politică. În concepția lui Blanqui revoluția este un act prin excelență parizian. De ce? Pentru că Parisul nu este numai capitala administrativă, ci și centrul intelectual și moral, însăși inima Franței, pentru că în statul centralizat, de la Napoleon încoace, Parisul a luat obiceiul schimbărilor politice și e de ajuns ca marile orașe din provincie să urmeze Parisul, pentru ca satele să urmeze orașele."[1]

După exemplul lui Babeuf, Blanqui va merge atît de departe cu teoria minorităților, încît ajunge să declare necesitatea dictaturii și inutilitatea consultării maselor. În programul său, care schița realizarea revoluției, citim la pagina 206 (vol. I, *Critique sociale*) în capitolul: *Dispoziții imediate de ordin politic* (a doua zi după revoluție): „Nici o libertate pentru dușman". În paragraful *Guvernul* citim: „Dictatură pariziană".

După el, revoluția de la 1848 a săvîrșit o mare greșeală, consultarea electorală a poporului. Era singurul mijloc de a pierde puterea. În fazele tranzitorii, guvernele revoluționare nu trebuie să recurgă niciodată la acest mijloc, care sfîrșește întotdeauna prin a slăbi autoritatea. O dictatură energică și militară întărește, dimpotrivă, un guvern slab. Votul universal nu trebuie să vie decît mult mai tîrziu: „Apelul grăbit la votul universal în 1848 a fost o trădare premeditată; se știa că datorită fierberii care domnea în presă după 18 brumar, provincia devenise prada clerului, birocrației și a aristocraților. A cere un vot acestor pături aservite, însemna a-l cere stăpînului lor... Recurgerea la scrutin a doua zi după revoluție, nu putea să aibă decît două

---

[1] Captivitatea de la Mont Saint-Michel e descrisă în mod mișcător de G. Geffroy în *op. cit.*, p. 78—130.

[2] S. Wassermann, *op. cit.*, p. 137, A. Zévaès, *op. cit.*, p. 43.

[3] Asupra rolului său în Comună, G. Geffroy, p. 291.

[4] Lamartine a scos în evidență foarte bine această trăsătură în portretul pe care i-l face: „Era una din acele naturi prea încărcate cu electricitatea timpului, care au nevoie mereu de comoțiuni, care să le descarce. Avea boala revoluțiilor. Recunoștea singur. Era iscusit la vorbă. Avea un orizont larg. Mi s-a părut un dezrădăcinat în haos, care caută lumină și bîjbîie după un drum prin intermediul mișcării", G. Geffroy, p. 144.

---

[1] A. Zévaès, *op. cit.*, p. 142.

scopuri la fel de vinovate: smulgerea votului prin constrîngere, sau readucerea monarhiei. Se va spune că aceasta este o dovadă de minoritate și de violență. Nu, majoritatea dobîndită prin teroare și căluș nu exprimă o majoritate de cetățeni, ci o turmă de sclavi. A fost orb tribunalul care *a ascultat timp de șaptezeci de ani numai una din cele două părți. E datoria lui acum să o asculte timp de șaptezeci de ani și pe cealaltă.* Pentru că nu au putut să ia cuvîntul în același timp, vor vorbi una după altul... Un an *de dictatură pariziană în 1848, ar fi scutit Franța și istoria* de sfertul de secol, care este acum pe sfîrșite. Dacă vor trebui de data aceasta, și zece ani tot nu trebuie să ezităm. La urma urmelor, guvernul din Paris este guvernul țării prin voința ei, deci singurul legitim; Parisul este o adevărată reprezentare națională."[1]

Recunoaștem aci ideile lui Babeuf, analizate mai sus. Revoluția minoritară și dictatorială n-ar fi totuși cu putință fără un alt principiu blanquist, mai general, care i-a deschis drumul. Acest principiu afirmă că:

c) *Revoluția poate fi provocată oricînd și oriunde.* Din moment ce revoluția este opera unei minorități eroice, realizarea ei nu are nevoie de altceva, decît de bunăvoință. Blanqui este un „voluntarist". Crede în autonomia voinței. Este convins că o revoluție nu depinde decît de factori subiectivi și psihologici. Nu se îngrijește de condițiile obiective. Societatea este din punct de vedere sociologic pregătită pentru revoluție? Este revoluția compatibilă cu producția și repartiția economică? Cu echilibrul dintre clase? Cu formarea unei puternice clase muncitoare? Iată întrebări pe care Blanqui nici nu și le pune. Blanqui este convins că *toate* revoluțiile sînt întotdeauna puse la cale. Simplul fapt că o revoluție izbucnește, arată că era cerută de împrejurări: „Revoluțiile, ele însele, cu aparențele lor atît de neașteptate nu sînt decît eliberarea unor crisalide, care crescuseră pe încetul sub învelișul rupt. Nu le vedem decît cînd au ajuns independente și cu

---

[1] *Critique sociale,* T. II, p. 206. Sublinierile sînt făcute de noi (n. aut.).

totul diferite de lupta brutală, de o forță exterioară care sfarmă și răstoarnă fără să amelioreze."[1]

Acest citat ne-ar putea face să credem că Blanqui însuși cere o anumită „pregătire" a revoluției. Dar în nici un caz nu e vorba de condițiile economice pe care le cerea Marx. Blanqui cere numai o anumită pregătire intelectuală, care consistă mai ales din progresul instrucțiunii și al culturii. Ignoranța, iată marele dușman al revoluției. „Anii fug inutili și monotoni, generațiile trec, una după alta, devorate de monstrul superstiției și al ignoranței. El se înalță, barînd drumul umanității către pămîntul făgăduinții, pe care îl întrevede în depărtare fără să poată ajunge pînă la el... Revoluția se va arăta în sfîrșit înțeleaptă la viitorul ei triumf sau va ierta încă o dată geniul răului, pe care pînă acum l-a lăsat să se ridice și mai teribil după fiecare cădere a sa?"[2]. Dar instrucțiunea, cultura, sînt tot factori subiectivi, psihologici. Blanqui nu va acorda niciodată un rol determinant materialismului istoric[3]. El nu va ține seama nici de lupta de clasă, care e o luptă de interese economice. De asemenea va exclude orice factor obiectiv. Cu toate acestea, unii scriitori cred că marele conspirator cunoștea și aproba ideea luptei de clasă[4]. Noi credem mai degrabă contrariul. Se știe că de la Marx încoace, socialismul nu mai vorbește în numele întregii societăți, ci numai în numele proletariatului. El identifică revoluția cu proletariatul. Nu admite alianța clasei muncitoare cu nimeni și îi rezervă numai ei toate roadele victoriei finale.

Blanqui, dimpotrivă, nu identifică socialismul cu proletariatul. El vrea egalitatea de clasă și prin aceasta exclude lupta de clasă. Îl vedem protestînd la o ședință a „Internaționalei" împotriva propunerii de a nu admite decît muncitori. „Propunerea T. de a nu admite decît muncitori în «Internaţională» şi cooperativism tinde la restabilirea corporaţiilor de pe timpul vechiului regim şi a companionajului. E o abdicare de la orice idee politică şi civică, închiderea muncitorilor într-o existenţă particulară, pur materială. Înseamnă degradarea lor materială şi morală, înseamnă a-i proclama casta inferioară. E o adevărată abdicare."[1] În 1880, cu ocazia congresului socialist muncitoresc de la Hâvre, se cere dreptul de a constitui un partid muncitoresc de clasă. Blanqui protestează în ziarul său *Nici Dumnezeu, nici stăpîn*, împotriva „acestei preocupări de a despărţi interesele proletariatului de acelea ale naţiunii, ceea ce echivalează cu a recunoaşte ca legitimă pretenţia asemănătoare a privilegiaţilor de a forma o clasă distinctă"[2]. Un discipol apropiat al lui Blanqui, Chauvière, credincios tradiţiei blanquiste, scrie în 1887: „O umanitate cu monopol, cu privilegii şi o umanitate de paria, ne are drept inamici. Noi împingem atît de departe ura faţă de ceea ce este particular, încît cu tot respectul pentru gîndirea prietenilor noştri, care urmează acelaşi drum cu noi, care luptă cu noi, nu ne-am putut hotărî să admitem lupta de clasă, această grupare de bătălie, pentru că ea sapă o frontieră, separă şi nu uneşte."[3] Din acest punct de vedere, se cunoaşte marea indiferenţă a marxismului pentru proletariatul neorganizat, vagabond. Blanqui îl admite în organizaţia sa; el îi acordă chiar o atenţie specială şi îi dă un rol însemnat în pregătirea revoluţiei: „Declasaţii, armate invizibile ale progresului, sînt astăzi fermentul secret care umflă pe tăcute masa şi o împiedică să cadă în marasm. Mîine, ei vor fi rezerva revoluţiei"[4]. Astfel Blanqui nu cere de la revoluţie un acord prealabil cu mediul în care trebuie să se înfăptuiască. Din moment ce o minoritate ia iniţiativa revoluţiei, ea se înfăptuieşte, oricare ar fi gradul de pregătire al claselor. Dealtfel, ceea ce s-a numit mai tîrziu „dictatura proletariatului" este incompatibilă cu dictatura cîtorva. Blanqui este un realist empiric, ca toţi oamenii politici, partizani ai acţiunii imediate, şi această trăsătură îl deosebeşte mult de utopişti. Dar doctrina lui nu este încă o doctrină ştiinţifică, căci realitatea care constituie punctul ei de plecare n-a fost în prealabil studiată, n-a fost stabilită printr-un raţionament logic, printr-o înlănţuire cauzală. Blanqui este un realist, dar un realist naiv. Îşi închipuie că revoluţia este subordonată voinţei cîtorva şi prin aceasta concepţia lui e antisociologică, ca dealtfel toate sistemele care se bazează pe încrederea în puterea voinţei. Marx, dimpotrivă, rămîne ştiinţific în preocupările şi metoda sa, căci el subordonează revoluţia unui mecanism determinist, dat prealabil, fără de care nu poate să se îndeplinească. Marx nu crede că revoluţia este posibilă oricînd şi oriunde, dimpotrivă, o face să depindă de factori sociali, de un moment şi de un anumit mediu dat.

---

[1] *Critique sociale,* II.

[2] *Critique sociale,* p. 209—213.

[3] E. Bernstein, *op. cit.,* p. 48; „Blanquismul este mai mult decît teoria unei metode profunde. Aceasta nu e altceva decît *teoria forței creatoare nelimitate* a acțiunii revoluționare politice și a formei sale concrete: exproprierea revoluționară."

[4] Ch. Andler, *Introduction et commentaire au Manifeste communiste;* Tchernoff, *op. cit.,* p. 349.

Aşa cum vom vedea mai departe, Marx, în opoziţie cu blanquismul, nu recomandă revoluţia decît ţărilor care îndeplinesc condiţiile economice şi sociale cerute.

*

Cum se explică această noţiune de revoluţie, comună lui Blanqui şi societăţilor secrete? O primă explicaţie ne-ar putea-o da psihologia sectelor. Sectele, prin caracterul lor, mistic şi secret, sînt înclinate să facă uz de forţă şi violenţă. Ele se opun mereu printr-un exclusivism exagerat, mediului *majoritar*, asupra căruia acţionează prin forţă, cu o îndărătnicie şi o unitate de vederi, care sînt însuşi secretul uimitoarei lor coeziuni. Minoritatea nu poate să se impună majorităţii decît în acest fel[1].

Sombart crede că explicaţia ne-o dă temperamentul politic, specific poporului francez, care a arătat după

---

[1] *Critique sociale*, T. II, p. 348.

[2] Citat de Zévaès, *op. cit.*, p. 140.

[3] Citat de Zévaès, *op. cit.*, p. 141.

[4] *Critique sociale*, T. I, p. 220.

---

[1] A se vedea alte detalii asupra caracterului revoluţionar al sectelor în Simmel, *Soziologie*; a se vedea capitolul *Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft*.

1793 un gust foarte pronunțat pentru revoluția politică ca și pentru conspirație și insurecție.

„Mișcarea socială în Franța a avut întotdeauna ceva bolnăvicios, surescitat, convulsiv. Puternică, măreață, în pornirea ei neașteptată, ea slăbește și se pleoștește după primele insuccese. Cu privirile ațintite mereu departe, întotdeauna spirituală, e tot atît de des capricioasă și visătoare. Nehotărîtă în alegerea mijloacelor, dar întotdeauna convinsă de eficacitatea unei acțiuni prompte și neașteptate, prin buletinul de vot sau prin pumnal, întotdeauna plină de încredere în miracolele revoluției. De aceea întrebuințez pentru caracterizarea tipului francez de mișcare socială cuvîntul *revoluționarism*, prin care înțeleg credința în revoluție. În acest revoluționarism sînt cuprinse ca boabele într-o păstaie, toate celelalte particularități. Le voi numi: *spirit de facțiune, spirit de club* și *spirit de răscoală.* Numesc spirit de facțiune, tendința de a se diviza în nenumărate mici grupări[1], spirit de club, pasiunea conspirației în societățile secrete, în sfîrșit, spirit de răscoală, credința fanatică în luptele de stradă și în baricade."[2]

Dar mai mult chiar decît o particularitate etnică, revoluționarismul blanquist și acela al societăților secrete ne apar drept rezultat al unei crize politice, drept caracteristicile unui anumit moment istoric. În toate țările cu regim absolutist, prelungit peste măsură și în care majoritatea nu are o educație politică care să-i permită să-și reclame drepturile, revendicările sînt în mod necesar formulate de o minoritate[3]. Anglia ne dă în acest sens cea mai bună dovadă. De îndată ce revendicările cartiste au fost satisfăcute de guvernul englez, mult mai liberal și constituțional decît guvernul francez sub Ludovic Filip, răscoalele au încetat pentru că toate cererile poporului erau de acum înainte supuse parlamentului. Din momentul în care parlamentarismul a devenit sincer, orice conspirație a devenit inutilă. Partidul german „Sozial-demokrat", care număra înainte de război cel mai mare număr de reprezentanți în parlament, preconiza politica cea mai pașnică[1]. Azi protecția pe care ne-o acordă Codul și puterea legislativă este atît de mare, încît e natural ca „spiritul de club", cum îl numește Sombart, să dispară. Votul universal înlocuiește revolta de stradă. De aceea blanquismul, incompatibil cu libertatea presei, a sfîrșit prin a dispare, și odată cu el au dispărut figurile eroice. Toată lumea își poate permite astăzi rezerve și critici la adresa guvernului, fără a avea nevoie să recurgă la revoluție. Blanquismul așezat în cadrul său istoric, reprezintă forma de revoluție din timpurile absolutismului. Dar blanquismul este și forma de revoluție caracteristică popoarelor ignorante și lipsite de o educație politică prealabilă. Din acest motiv, cu ocazia alegerilor din 1848, el se declară adversarul lor și susține, dimpotrivă, dictatura. Revoluția nu putea găsi o soluție în votul universal. Astăzi, prin progresul instrucțiunii, revoluția și-a lărgit cadrul. Ea aparține tuturor. Blanqui însuși, după 1874, renunță la violență și înclină în favoarea votului universal, pentru că instrucțiunea poporului și libertățile politice erau atunci mult mai mari. El se declară pentru alegeri într-o scrisoare adresată lui Ranc: „Organizarea proletariatului, suprimarea exploatării omului de către om, aceasta este acum problema națională, problema universală la care lucrăm și pe care generațiile viitoare o vor rezolva graţie *instrumentului lăsat moştenire de noi după 1848 : votul universal.* Cînd fiecare ţară europeană va avea acest instrument, datorit de asemenea suferinţelor voastre, proletariatul va fi atotputernic şi va putea întrevedea instaurarea unei federaţii a naţiunilor."[1] Ce diferenţă între aceste pagini şi acelea de la 1830 şi 1848 !

---

[1] Disputa dintre Barbès, Blanqui, Raspail etc.

[2] W. Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegung*, ed. 1920, p. 68.

[3] În Rusia se petrece același lucru. Pînă în 1905 revoluțiile au fost făcute de minorități, cel mai adesea recrutate din clasele superioare. Printre „decembriști" au fost personaje de la curte, chiar membri ai familiei țarului. Poporul rămînea străin de mișcare și nu o înțelegea. De aci nevoia de a se ascunde, pe care o manifesta această minoritate.

[1] Iată ce spune despre blanquism un lider al acestui partid, Bernstein, *op. cit.*, p. 50: „Acolo unde discuțiile și presa nu sînt libere, societatea se impune în mod firesc, și acolo unde un centru politic real domină mișcările revoluționare ca pînă la 1848 în Franța, încăierarea — cu condiția să țină seama de unele experiențe trecute — nu e atît de irațională cum li se pare germanilor".

---

[1] Citat de Zévaès, *op. cit.*, p. 158.

CAP. III

ANARHISMUL

W. Sombart scrie undeva că anarhismul este teoria revoluţionară a ţărilor agricole. El se mulţumeşte să constate faptul fără a-şi da osteneala să-l explice. Dar ne atrage atenţia că există în Italia, Rusia, Franţa şi Spania, care sînt ţări agricole.

Dacă ne gîndim puţin găsim uşor explicaţia acestei constatări făcute de Sombart.

Ţările agricole, în majoritatea lor, au fost dominate din punct de vedere politic, aproape pînă în zilele noastre, de o nobilime feudală. Dar nobilimea nu poate susţine în viaţa politică alt regim decît reacţiunea. Or, cu cît reacţiunea este mai puternică, cu atît rezistenţa revoluţionară ia forme mai violente. Neputîndu-se exprima prin vot sau prin presă, opoziţia se exprimă prin atentate şi prin crime. Se poate spune că *anarhismul este un democratism refulat.*

În afară de aceasta ţările agricole, din cauza lipsei de industrie, nu pot să dea naştere unui proletariat. Revoluţia rămîne aşadar în minoritate, nefiind susţinută decît de cîţiva intelectuali revoltaţi şi nu de o clasă. Acest fel de mişcări vor să cîştige în intensitate ceea ce le lipseşte în întindere.

Neavînd la bază un organ social, anarhismul nu este ca socialismul o revendicare reală, practică, a unui grup determinat. De aceea programul său este utopic, filozofic, *gratuit.* El vrea să se impună de sus în jos, de la elită la popor și nu ca socialismul de jos în sus. Din acest punct de vedere i-am putea așeza pe anarhiști printre partizanii „revoluției-program". Anarhiștii sînt din aceeași familie cu Fourier, Saint-Simon sau Cabet. Ca și aceștia, au o încredere nestrămutată în rațiune și în știință. Cred că „ordinea naturală", care trebuie să asigure fericirea societății, poate fi descoperită pe cale rațională. E ceea ce crede Bakunin. E ceea ce crede Jean Grave cînd spune: „Dacă societatea ar fi organizată pe baze naturale, interesul social și interesul individual nu ar intra niciodată în conflict". Aceasta este și părerea prințului P. Kropotkin, care afirmă că cel mai frumos act al revoluției franceze a fost stabilirea cultului rațiunii, prin decretul Convenției naționale din 10 mai 1793.

Ca și vechii utopiști, anarhiștii credeau că planurile lor gata făcute, impuse societății, sînt singurele adevărate și eficace. Anarhismul este „copilul tardiv, dar legitim, al acelui raționalism utopic, cu credința sa într-o ordine socială considerată ca unica „dreaptă", deoarece e în concordanță cu legile naturii și ale rațiunii)"[1].

Idealul lor social este eliberarea individului. Ei vor să înfăptuiască revoluția pentru a distruge orice autoritate. „Statul este răul", iată axioma lor favorită. După cucerirea puterii, speră să distrugă tot ceea ce poate aduce din partea guvernului o știrbire a libertății individuale. Vor suprima impozitele, serviciul militar, datoriile particularilor față de stat, tribunalele și poliția. Va lua ființă un regim comunitar, bazat pe liberul contract. Fiecare va face ceea ce-i place. Nici o constrîngere, deplină libertate[2]. Iată programul. Ar putea fi foarte bine semnat de Cabet.

---

[1] W. Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegung*, ed. 1920, p. 50 (traducere revăzută a citatului după original, n. ed.).

[2] Nu putem insista aci asupra organizării economice și sociale a anarhiștilor. Ea rămîne în afara subiectului nostru. A se vedea totuși cu privire la aceasta: Stammler, *Die Theorie des Anarchismus*, Berlin, 1894; P. Eltzbacher, *L'anarchisme*, Paris, 1898; K. Diehl, *Uber Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus*, Jena, 1920. Cap. V și VI; în sfîrșit G. Adler, *Anarchismus* în *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* de Konrad, vol. I.

Dar dacă programul este același, tactica este diferită. Din acest punct de vedere anarhiștii nu pot fi clasați printre partizanii „revoluției-program". În doctrinele lor ca și în moțiunile, pe care le adoptau la congresele sau întrunirile lor, se vede că acordau o atenție aproape exclusivă acțiunii, tacticii. Acestea treceau pe primul plan, lăsînd în umbră scopurile de urmărit. Revoluția, ca instrument de realizare, devine preocuparea centrală a anarhismului. „Revoluția pentru revoluție" acesta este principiul lui Bakunin, al lui Kropotkin și al lui J. Grave.

Din cauza predilecției deosebite a anarhiștilor pentru insurecție, am socotit că trebuie să considerăm doctrina lor de tipul pe care l-am numit „revoluția-mijloc".

Altminteri, ea prezintă încă multă asemănare cu teoriile revoluționare ale societăților secrete, din timpul domniei lui Ludovic-Filip, și cu blanquismul.

În primul rînd se aseamănă cu ele prin importanța pe care o acordă *violenței*. Chiar blîndul Kropotkin scrie: „Instinctul de distrugere atît de natural și atît de just pentru că e în același timp instinctul reînnoirii caută din plin să se satisfacă prin revoluție"[1]. Sau altundeva: „Înțeleg ca lupta să facă victime. Înțeleg poporul Parisului care, înainte de a alerga la graniță, extermină în închisori aristocrații, care uneltau cu dușmanul pentru a zdrobi revoluția. Și oricui ar blama acest popor, eu îi voi pune întrebarea: Ați suferit ca ei? Dacă nu, aveți cel puțin pudoarea de a tăcea."[2] J. Grave adoptă aceeași atitudine: „Bombele pot deveni la un moment dat mijlocul de a atrage atenția acelora care își astupă intenționat urechile ca să nu audă plîngerile asupriților."[3] El contestă societății dreptul de a se plînge de violență atîta timp cît o întrebuințează zilnic în serviciul ei.

---

[1] P. Kropotkine, *Paroles d'un revolté*, p. 342, Cf. M. Bakounine. *Statuts. Alliance de la démocratie sociale et de l'internationale des ouvriers*, Londres, 1873, p. 129.

[2] P. Kropotkine, *Les prisons*, p. 57. Cf. *Paroles d'un revolté*, p. 280 și E. Reclus, *Révolution, évolution*, p. 154.

[3] J. Grave, *L'anarchie, son but, ses moyens*, Paris, 1899, p. 131.

Neputînd predica violența la lumina zilei, anarhismul ca și blanquismul întrebuințează o *tactică secretă* avînd ca bază *conspirația*. Sectele sînt organele sale. Ele înlocuiesc partidul și constituie statul-major al revoluției. Pe activitatea lor se bazează Bakunin: „Trebuie să se organizeze apoi un stat-major revoluționar, compus din oameni devotați, energici și mai ales sinceri, nu ambițioși, nici vanitoși, capabili de a servi ca intermediari între idealul revoluționar și instinctele populare. Numărul acestor oameni nu trebuie să fie deci foarte mare. Pentru organizația internațională a întregii Europe, o sută de revoluționari strîns uniți între ei, ajung."[1] E aceeași tactică a societăților secrete din timpul lui Ludovic Filip: credință și devotament, număr restrîns de membri, pentru a fi mai bine supravegheați. Crezînd cu putere în succesul revoluției, ei se pot dispensa de intervenția și ajutorul majorității. O propagandă bine făcută e, în schimb, absolut necesară. Nu numai o propagandă teoretică, ci o *propagandă prin faptă*. Și prin aceasta anarhismul ne amintește din nou de blanquism. Se poate întrebuința la rigoare în propagandă și cuvîntul, dar este insuficient; este nevoie de exemplul viu și eficace al acțiunii. Aceste idei au fost răspîndite pentru prima oară de un trimis al lui Bakunin, Neciaev, care se afla exilat în Elveția și care a fost trimis în Rusia pentru a ațîța revoluția. El a întemeiat acolo, printre studenți, o serie de societăți secrete. Reacțiunea îi exasperează, împingîndu-i la comploturi și atentate. Neciaev, trădat de un conspirator, a fost nevoit să se exileze din nou. Doctrina, pe care o dezvoltase în timpul șederii sale în Rusia, nu ținea seama nici de milă, nici de morală. Cînd e vorba de reușita revoluției, toate mijloacele

---

[1] M. Bakounine, *Statuts*, p. 132. P. Kropotkin scrie în această privință: „Pregătirea revoluției este sarcina societăților secrete". *Paroles d'un révolté*, p. 134.

sînt bune[1]. Numai acțiunea are o valoare de propagandă. Aceasta e și părerea lui P. Kropotkin. Victoria nu este posibilă decît „prin acțiune, acțiune continuă, fără încetare, a minorităților. Curajul, devotamentul, spiritul de sacrificiu, sînt tot atît de molipsitoare ca și frica, supunerea și panica."[2] Trebuie „să trezim sentimentul de independență și îndrăzneala, fără de care nu se poate înfăptui nici o revoluție. Oamenii curajoși, care nu se mulțumesc cu vorbe, ci care caută să le pună în aplicare, caracterele integre pentru care actul este una cu ideea, pentru care exilul, închisoarea și moartea sînt preferabile unei vieți în dezacord cu principiile lor; oamenii de acțiune, care știu că trebuie să îndrăznească pentru a reuși — astea sînt sentinelele sacrificate, care încep lupta cu mult înainte ca masele să fie destul de încălzite pentru a ridica fățiș steagul insurecției și a merge cu arma în mînă să-și cucerească drepturile."[3] Orice supunere în fața legii ca și orice acțiune legală este, după anarhiști, o lașitate și o umilire. Încălcarea de către individ a oricărei ordini, a oricărei legi, trebuie să constituie începutul revoluției. De aceea anarhiștii se pronunță împotriva socialismului, împotriva politicii, împotriva statului, împotriva parlamentului. În locul reprezentării parlamentare ei vor să pună „acțiunea directă"[4]. Legea dă naștere unor noi forme de exploatare, în timp ce acțiunea directă este educativă, căci ridică moralul maselor, menținîndu-le gata de luptă. „Greva generală" este un stimulent asemănător, idee care va fi reluată de sindicatele revoluționare[5]. Propaganda prin fapte va fi de două feluri: pasivă și activă. Pasivă: refuz de a plăti impozitele, de a face serviciu militar etc.[1]. Activă : complot, insurecție, grevă generală.

---

[1] Despre Neciaev a se vedea G. Adler: *Anarchismus*, în *Handwörterbuch des Staatswissenschaften*, vol. I, p. 454, și K. Diehl, *op. cit.*, cap. V și VI.

[2] *Parols d'un révolté*, p. 284, 285.

[3] *Ibid.*, aceeași pagină: Eltzbacher, *op. cit.*, p. 245.

[4] J. Grave, *Réformes, révolutions*, p. 202. Bakunin apărea chiar tîlhăria: „Jaful e o formă dintre cele mai onorabile ale vieții rusești. Tîlharul este un erou, un apărător, un salvator al poporului". Citat de Gide și Rist, *op. cit.*, ed. 1909, p. 727.

[5] J. Grave, *ibid.*, p. 242.

Care sînt, după anarhiști, avantajele acestei tactici în general și ale atentatului în special? Mai întîi ea constituie un mijloc simplu și comod de a scăpa de adversari și de tirani.

Anarhiștii, oricît de naivi ar fi, cred ei oare că prin aceste mijloace izolate și la care în mod necesar nu se poate recurge decît foarte rar, vor putea ucide toți tiranii de pe pămînt? Unii au simțit absurditatea unei asemenea speranțe. Dar propaganda prin faptă are alte avantaje. Ea este extraordinar de nimerită pentru a atrage atenția. Cu cît atentatul va viza persoane mai indiferente, mai străine de politică, cu atît opinia publică și ziarele se vor ocupa mai mult de el, întrebîndu-se care a putut fi cauza unui act de neînțeles? Și acest interes va face totodată cunoscut anarhismul, propagîndu-l în masa poporului. P. Brousse, care înainte de a deveni socialist posibilist, adoptase doctrina anarhistă și a trăit cîtva timp aproape de Bakunin, în Elveția, scrie undeva: „Faptele (prin acestea el înțelege atentatele) sînt discutate peste tot. Chiar mulțimile străine de politică vor voi să cunoască motivele. Atenția se va îndrepta către noua doctrină pentru a o discuta. Și odată discuția începută, va fi ușor de recrutat partizani." Iată subtilitățile psihologice, pe care se bazau anarhiștii; iată avantajele, pe care le atribuiau propagandei prin faptă.

Se înțelege că o tactică atît de absurdă și de disperată, o tactică care pentru a recruta cîțiva partizani îndoielnici, trebuia să sacrifice sute de vieți nevinovate, nu putea să înflorească decît în țările în care o reacțiune nemiloasă făcea imposibilă orice altă formă de protest. Anarhismul este forma patologică a revoluției.

Am constatat pînă acum cîteva asemănări între procedeele societăților regicide sau ale blanquismului și anarhism. Dar nu trebuie să credem că asemănarea

---

[1] J. Grave, *L'Anarchie, son but, des moyens*, p. 140.

este perfectă din toate punctele de vedere. Există și o mare deosebire. Anarhismul — și prin asta el se opune blanquismului — disprețuiește activitatea politică. Nu admite nici statul, nici guvernele. Vrea să cucerească puterea, dar nu pentru a construi cu ajutorul ei socialismul, așa cum voia Blanqui, ci pentru a o distruge complet.

Anarhiștii cred că societatea poate să se autoguverneze, că indivizii pot să se înțeleagă între ei prin contracte libere. Nu este nevoie nici măcar de un „Consiliu de administrație", cum voia Proudhon. Blanqui diviniza puterea : anarhiștii o detestau.

Totuși, ei nu voiau să suprime dintr-o dată orice autoritate politică. În proiectul de societate viitoare, pe care l-a schițat, Bakunin prevedea o fază de trecere în timpul căreia va fi necesară o dictatură anarhistă. În acest timp, revoluția va fi permanentă, pentru a evita orice întoarcere a contrarevoluției[1]. Recunoaștem în aceste principii dictatura bolșevică contemporană și principiile lui Lenin, care o apără.

Astăzi anarhismul pare să fi pierdut orice influență. El a jucat totuși un rol însemnat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mai ales pe la 1880. Aproape în toate marile țări ale Europei au existat secte, adică partide anarhiste. Ele și-au făcut simțită activitatea prin atentate și cîteva regicide. Anarhiștii strînși în jurul lui Bakunin au jucat un rol chiar în Internațională. În fruntea societății „Democrația socială", grupînd în jurul lui partizanii lui Mazzini, federația jurasiană și alte cîteva fracțiuni anarhiste, Bakunin a reușit să contrabalanseze cîtva timp influența lui Marx în Internațională[2]. Neputînd să cîștige Internaționala cu totul de partea lui, a împins-o prin intrigi la disoluţie. Dar Bakunin n-a reuşit să creeze un partid organizat. Fracţiunile anarhiste din diferite ţări au dispărut luptînd împotriva socialismului care s-a dezvoltat din ce în ce mai mult. Ele au exercitat o oarecare influenţă asupra sindicalismului revoluţionar din Franţa şi asupra unor fracţiuni socialiste din Rusia[1].

---

[1] M. Bakounine, *Statuts*.

[2] Rivalitatea între Marx și Bakunin este descrisă pe larg de F. Mehring, *K. Marx*, cap *Bakunin*. (În monografia lui Mehring despre Marx nu există un capitol special dedicat lui Bakunin; Mehring se ocupă în paragraful 3 *Die Agitation Bakunins* din capitolul 13 și în paragraful 5 *Die bakunistische Opposition* din capitolul 14 al cărții sale de relația Bakunin - Marx și de ideologia bakunismului (n. ed.).

---

[1] Nu am crezut că trebuie să consacrăm în această lucrare un capitol special *bolşevismului* din mai multe motive. Mai întîi, lipsa izvoarelor ştiinţifice, obiective şi documente. Pînă acum, cu rare excepţii, bolşevismul n-a fost studiat decît în lucrări de jurnalistică; în al doilea rînd, credem că nu a venit încă timpul de a face istoria revoluţiei ruse. Actualitatea sa istorică înlătură orice obiectivitate.

Totuşi să încercăm a-l caracteriza în cîteva cuvinte, din punctul de vedere care ne preocupă. Dacă e să dăm crezare operelor lui Lenin, Buharin sau Radek, bolşevismul ar fi doar o aplicare fidelă a marxismului. Ei au pretenţia că-l urmează fidel pe maestrul lor în toate privinţele. Vom vedea mai tîrziu cu privire la teoria dictaturii proletariatului, în ce măsură sînt fundate afirmaţiile bolşevismului. (A se vedea asupra relaţiilor dintre marxism şi bolşevism, H. Herkner: *Arbeiterfrage* T. II, p. 496; K. Diehl, *Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus,* Jena, 1920, cap. asupra revoluţiei ruse; de acelaşi autor: *Die Diktatur des Proletariats und das Rätesystem* 1920, p. 20—62; Mauthner, *Der Bolschewismus,* 1920, p. 127 şi urm.; de acelaşi, *Bolschewismus und Marxismus, Schmollers Jahrbuch,* anul 44, T. I, p. 29).

Dar lăsînd la o parte aprecierile bolşevicilor asupra propriei lor opere şi studiind-o mai de aproape, observăm repede că ea ţine mai mult de anarhism. Mai întîi prin orginea lor comună. Cum remarcă şi Masaryk: *Zur russischen Geschichtes- und Religionsphilosophie,* T. II, p. 365.

Mult timp comunismul anarhist nu se prea deosebeşte de celelalte grupări socialiste. Toate împreună luptă împotriva absolutismului politic. Socialismul nu se separă de anarhism, pentru că nu are la bază un proletariat industrial, ci o clasă de ţărani.

Recunoaştem influenţa anarhistă în bolşevism, mai ales după ura pe care acesta din urmă o arată statului şi birocratismului. Lenin urmăreşte distrugerea totală a oricărei organizări etatiste. (*Staat und Revolution,* p. 25—27). El se pronunţă şi pentru dizolvarea armatei, a administraţiei şi chiar a instituţiilor democratice „care constituie un adăpost al capitalismului" *(op. cit.,* p. 13). În locul acesteia, ei vor constituirea sovietelor, care nu au nimic comun cu o organizaţie de stat (Buharin, *Programm,* p. 18—19). Capitalismul şi-a constituit o pătură socială aliată în birocratismul care îl serveşte. De aceea trebuie distrus şi acesta. (Lenin, *op. cit.,* p. 114, cf. de asemenea *Die nächsten Aufgaben der Sovietrepublik,* p. 49, 51 şi Buharin, *Programm,* p. 27). Prin aceste măsuri, bolşevicii vor să suprime constrîngerea de stat.

Ca şi ei, bolşevicii preconizează *propaganda prin faptă,* care are ca scop final distrugerea societăţii actuale (K. Radek, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Wissenschaft zur Tat,* p. 17 şi urm.). „Burghezia nu trebuie să se bucure de nici o libertate, ea trebuie distrusă în întregime de bolşevici cum voiau şi anarhiştii mai înainte", scrie Buharin, *op. cit.,* p. 18—19. Violenţa preconizată peste tot. „În realitate, lupta de clasă îmbracă, în timpul revoluţiei, aspectul luptei civile. Şi lupta civilă nu se poate concepe fără distrugerea speţei celei mai rele şi fără teroare, ambele justificate de interesul războiului" (Lenin, *Brief an die amerikanischen Arbeiter,* citat de Mauthner, *op. cit.,* p. 215). „Revoluţia nu discută cu duşmanii; ea îi zdrobeşte" (K. Radek, *op. cit.,* p. 21; Buharin, *op. cit.,* p. 16 şi 18; Lenin, *Der Radikalismus als Kinderkrankheit,* p. 6). Aceste asemănări izbitoare ne arată destul de bine că cel puţin în ceea ce priveşte tactica, bolşevismul este mai aproape de anarhism decît de marxism. Asupra înrudirii între aceste două doctrine, a se vedea şi: Ch. Gide şi Ch. Rist, *Histoire des doctrines économiques,* ultima ediţie, articolul *anarhism;* Th. Masaryk, *op. cit.,* T II, p. 364; N. Berow, *Die Staatsauffassung der Bolschewiken,* în *Neue Zeit,* anul 37, T. II, p. 6 şi urm.

CAP. IV

REVOLUȚIA CARTISTĂ ÎN ANGLIA

Revoluția cartistă din Anglia prezintă multe asemănări cu babouvismul. Întîi în ceea ce privește doctrina.

Ambele s-au inspirat în fundamentarea revendicărilor din filozofia socială a dreptului natural. Articolele din ziarele care apăreau pe vremea mișcării cartiste, ca și cuvîntările și doctrinele conducătorilor acestei mișcări sînt pătrunse de concepții filozofice analoage acelora care dominau mentalitatea franceză înainte de marea revoluție și în timpul ei. *Poor man's Guardian*, care era ziarul aproape oficial al mișcării, scrie la 26 mai 1831: „Întemeiem pretențiile noastre pe dreptul natural: toți oamenii sînt egali și trebuie să se bucure de aceleași drepturi și de aceleași libertăți".

Un alt ziar cartist *Carpenter's Political Magasine* din septembrie 1831, scrie și el: „Drepturile politice abstracte ale omului sînt întemeiate pe dreptatea morală și materială. Toate așa-zisele drepturi, care nu au această origine, pot fi considerate ca nelegitime."[1]

Influența babouvismului asupra cartismului se exercită mai ales prin intermediul lui Bronterre O'Brien, teoreticianul acestei mișcări. Ideile lui le găsim în articolele publicate de el în *Apărătorul poporului*. Aceste articole, deși nesemnate, aparțin lui Bronterre O'Brien, după cum mărturisește Lowett, în *Northern Star*. În 1836, Bronterre O'Brien publică o traducere a cărții lui Buonarroti: *Istoria conspirației pentru egalitate denumită a lui Babeuf*. E un înfocat admirator al lui Robespierre și Babeuf[1]. În 1837 aduce de la Paris, unde făcuse o călătorie, o carte apologetică închinată lui Robespierre: *Viața și caracterul lui Maximilian Robespierre*, dovedind prin fapte că personajul *atît de calomniat a fost unul dintre cei mai de seamă oameni...* etc. Aceleași tendințe predomină și în articolele reunite în 1885 în volumul *Nașterea, progresul și etapele succesive ale sclaviei oamenirii*. În această lucrare, el arată motivul pentru care a tradus cartea lui Buonarroti. „Am fost atît de impresionat de coincidența dintre ideile lui Buonarroti și ale mele proprii, încît am hotărît imediat să traduc cartea..., mai întîi cartea lui Bounarroti conține una din cele mai bune expuneri, pe care le cunosc, asupra marilor principii politice și sociale pe care le apăr de mult. Cred că aplicarea acestor principii este de importanță capitală pentru rasa omenească..."[2]

Ceilalți conducători ai mișcării, Lowett, Vincent, Benbow, propun aceleași idei[3]. Pornind de la aceste principii, cartiștii ajung ușor la justificarea forței. Raționamentul lor e următorul: simpla decizie a oamenilor creează societatea. Dar puțin după aceea, un om sau o minoritate se apucă să facă legi și uzurpă astfel suveranitatea. Ce le dă puterea de a face această revoluție? Dreptul natural nu dă decît un singur răspuns: violența. Acel care o posedă poate face legi după gustul său. Cartiștii, ca oameni ai revoluției, cred în atotputernicia legilor. Acestea, prin ele însele, pot transforma capitalismul în socialism. Dar pentru a putea face legi trebuie cucerită puterea politică. Raționamentul cartist este din acest punct de vedere identic cu raționamentul babouviștilor.

---

[1] „Orice om născut în Anglia are un drept natural de existență. După dreptul natural și legea lui Dumnezeu, orice muncitor are un drept de privilegiu asupra roadelor muncii sale" *(Poor man's guardian,* 15 aug. 1885). A se vedea alte texte în același sens, în M. Beer, *Geschichte des Sozialismus in England*, Stuttgart, 1913, p. 229.

[1] E. Dolléans, *Le chartisme*, vol. I, p. 73; M. Beer, *op. cit.*, p. 305.

[2] A se vedea alte laude de același fel la adresa lui Robespierre în Dolléans, *op. cit.*, p. 76.

[3] Despre aceste personalități: Gammage, *History of chartist movement*, p. 10, 12, 42, 87.

Dar aceste două mișcări mai au și alte trăsături comune. Amîndouă vor să fie *revoluții politice*. Pînă la moartea lui Robert Owen, care a avut cea mai mare influență asupra „trade-union"-urilor, mișcarea muncitorească engleză a avut un caracter pur sindicalist, abținîndu-se să facă politică. În acest timp, muncitorii care făceau politică, aderau la partidele radicale. Găsim o alianță politică între mica burghezie și proletariat în agitația lui Attwood în 1830, la Birmingham. În Lancashire un ziar înaintat, *Voice of the people*, servea ambele cauze[1].

Dar puțin cîte puțin, cu toată opoziția lui R. Owen, sindicatele au început să se intereseze direct de politică. În 1833 o conferință a muncitorilor zidari adoptă programul economic al lui Owen, rezervîndu-și însă dreptul de a face politică. James Morisson întemeiază ziarul săptămînal *Pioneer*, care avea menirea să apere drepturile acestei corporații. Ziarul avea ca deviză: „Ziua libertății se apropie", și Morisson scria în primul său articol: „O spunem cu toată seriozitatea, muncitorii zidari au misiunea de a elibera toată lumea muncitorească"[2].

În octombrie 1833, are loc la Londra un congres, care trebuia să discute fuziunea cooperativelor cu trade-union-urile. Moțiunea adoptată conținea multe principii politice. La un meeting de la Glasgow, în aceeași lună, a fost adoptat proiectul lui Benbow asupra grevei generale[3]. Toate ziarele îndemnau proletariatul să facă politică. Bronterre O'Brien scrie în *Poor man's Guardian* din 7 decembrie 1883: „Privind lupta actuală dintre capital și muncă, observăm cu regret că conducătorii muncitorimii se îndepărtează de politică. E comportarea cea mai falsă și mai greșită, pe care ne-o

---

[1] M. Beer, *Geschichte des Sozialismus in England*, p. 238.
[2] M. Beer, *op. cit.*, p. 259.
[3] *Ibid.*, p. 261.

putem închipui."[1] Numărul din 14 decembrie conținea un articol al aceluiași autor, avînd ca titlu: „Necesitatea pentru trade-union-uri de a se ocupa de politică; votul, singurul mijloc de transformare socială, singurul mijloc pentru trade-union-uri de a-și atinge scopul"[2]. Într-un alt articol, el afirmă din nou necesitatea ca muncitorii să rupă cu owenismul și să participe la viața politică. „Din eșecul planurilor anterioare ale muncitorilor, deducem că și planul actual va cădea, dacă nu afirmă, prin obiectul său, ceva care să-l deosebească de cele precedente. Ce-ar trebui să fie acel ceva? O spunem imediat: votul universal. Fără acesta e imposibil de închipuit cum ar putea fi atinse scopurile actuale ale muncitorilor, dacă nu prin punerea în practică a principiilor lui Owen, ceea ce nu putem spera în momentul de față."[3]

Cîrciumarul Benbow, care a avut și el o mare influență asupra mișcării cartiste, publică în 1832 o broșură: *Marea sărbătoare națională și congresul claselor producătoare*, în care preconiza greva generală. Scria între altele: „Cînd poporul va da lupta, cînd va rezista în mod activ majorității instituțiilor actuale, cînd va avea el însuși o opinie exactă, adică atunci cînd va fi convins de propria lui forță, se va bucura de avantajele de care trebuie să se bucure un popor."[4] El aștepta salvarea muncitorilor de la ei înșiși, nu de la patroni: „E un vis zadarnic să așteptăm binele din partea lor, să sperăm că vor consimți să sfărîme o verigă din lanțul cu care ne dau legați, să credem că le este milă de noi"[5].

În această stare de spirit a avut loc congresul din februarie 1834, pentru a decide fuzionarea generală a sindicatelor. *(Grand national consolidated Trades-Unions)*. Programul care a fost adoptat, cu toate că avea aparența unui compromis între tendința politică şi doctrina lui Owen, acorda o însemnătate mai mare celei dintîi.

---

[1] *Ibid.*, p. 263.
[2] Dolléans, *Le chartisme*, I, p. 81.
[3] Dolléans, *op. cit.*, p. 83.
[4] *Ibid.*, p. 129.
[5] *Ibid.*, p. 133.

În decembrie 1835 Feargus O'Connor şi Place au făcut cîteva încercări pentru a întemeia un partid politic muncitoresc. Dar muncitorii nu admiteau ca şefii să nu fie recrutaţi din clasa lor.

Singurul care a ajuns la un rezultat în această privinţă a fost Lowett, constituind în iunie 1836 „Asociaţia muncitorească din Londra". Cu această ocazie, el a adresat proletariatului următorul mesaj: „Lupta dintre conservatori şi liberali este lupta dintre proprietarii funciari pe de-o parte şi capitalişti pe de alta. Muncitorii nu au nimic de aşteptat nici de la unii, nici de la ceilalţi. Unii capitalişti poartă pe umeri mantaua reformei. Discută despre libertate, cerînd în acelaşi timp menţinerea sclaviei noastre, predică dreptatea şi în acelaşi timp ne asupresc. Mulţi dintre ei ne învaţă că reforma nu poate să vină decît treptat, de teamă să nu deschidem brusc ochii şi să suprimăm dintr-o dată toate privilegiile.

De aceea atîta timp cît ne vom lăsa înşelaţi şi vom aştepta eliberarea de la un alt partid decît al nostru, legislatura coruptă îşi va continua drumul fără a fi stînjenită, şi noi vom rămîne întotdeauna o minoritate."[1]

Puţin după aceasta, Vincent, Lowett şi Hartwell au convocat o Adunare care proclamă carta.

Cu această ocazie s-au rostit mai multe discursuri: „Adunarea este de părere, spune Lowett, că atîta timp cît puterea politică se va găsi exclusiv în mîinile unei mici minorităţi, încercările de a subordona masele scopurilor clasei privilegiate nu vor înceta niciodată". Din aceleaşi motive, toţi vorbitorii au susţinut necesitatea cuceririi puterii politice. Astfel, cînd, după un an, în 1838, s-a publicat carta, ea nu conţinea decît revendicări politice şi nici o revendicare economică şi socială. Se cerea numai votul universal, votul secret, parlamente alese pe timp de un an, egalitatea între circumscripţiile electorale. Astfel, revoluţia cartistă este înainte de toate politică. Şi din acest punct de vedere se aseamănă, cum am mai spus, cu babouvismul.

---

[1] M. Beer, *op. cit.*, p. 272, reproduce textul întreg al acestei scrisori.

Dar din alte puncte de vedere se deosebeşte mult de acesta. Am văzut că nici babouvismul, nici blanquismul nu cunoşteau ideea luptei de clasă. Or, mişcarea cartistă este tocmai începutul unei revoluţii de clasă, pentru că împrejurările istorice erau altele în Anglia, decît în Franţa. Cartismul nu este ca babouvismul, aplicarea programului teoretic al unei minorităţi, la întrega societate; el s-a născut din necesităţile istorice ale unei clase bine determinate care este proletariatul. Este prima revoluţie a proletariatului.

Pînă în prezent, muncitorii n-au fost capabili să determine o revoluţie. Revoltele de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea îndreptate împotriva maşinilor sau răscoalele locale nu pot fi considerate revoluţii. Sînt mişcări instinctive îndreptate împotriva unui obiect ce le părea primejdios; sînt acte de jaf sau de tîlhărie, care se explică prin credinţa că tot răul vine de la maşini şi de la descoperirile de la începutul secolului al XIX-lea.

Cu cartismul, împrejurările se schimbă; partidul muncitoresc începe să se formeze şi să reflecteze serios la nevoile sale, la forţele şi la soarta sa. Cartismul este, pînă la un anumit punct, o revoluţie de clasă. Pînă la un anumit punct numai, şi vom arăta mai departe ce îl împiedică pe deplin să fie. Caracterul său de revoluţie de clasă se datoreşte faptului că în Anglia are loc pentru prima oară revoluţia industrială. Apărută în urma cîtorva invenţii, pe la mijlocul secolului trecut, ea se dezvoltă repede şi după cîţiva ani începe să-şi arate rezultatele. Primul rezultat este formarea unui capitalism industrial. Capitalismul financiar era cunoscut din antichitate şi din evul mediu; dar capitalismul specializat, capitalismul aplicat la producţia industrială, este mult mai recent. El apare în Anglia o dată cu primele invenţii. Aceasta nu înseamnă nicidecum că înainte nu existau capitalişti manufacturieri bogaţi.

Revoluția industrială a creat însă o clasă alcătuită în întregime din oameni de aceeași condiție. Înainte, deosebirea dintre patroni și muncitori nu era atît de pronunțată. Relațiile pe jumătate patriarhale ale regimului corporațiilor făceau din atelier un fel de familie[1]. Dar către sfîrșitul secolului al XVIII-lea ruptura se înfăptuiește, și de acum înainte vor exista două clase opuse, care se înfruntă. „Între cel care posedă și exploatează un capital și salariații a căror mînă de lucru o cumpără pe nimic, între cel care conducînd întreprinderea are o vedere de ansamblu și umilii săi colaboratori care nu cunosc decît specialitatea lor îngustă, distanța e enormă, ca să nu spunem de netrecut. Așezat atît de sus deasupra muncitorilor, manufacturierul se găsește în același rînd cu ceilalți capitaliști : financiarul, negustorul."[2]

De la primele etape ale formării sale, această clasă începe să-și strîngă rîndurile. O solidaritate, bazată pe interese comune, unește pe membrii ei. „Această conștiință de clasă, care nu e altceva decît sentimentul interesului comun, nu poate exista decît acolo unde găsește ocazia de a se exprima. Anglia oferea din acest punct de vedere condiții mai favorabile decît orice altă țară din lume. Libertatea regimului său politic, mai ales faptul, adînc intrat în obiceiuri, de a face uz de dreptul de petiție, facilitau revendicările colective"[3]. Opoziția față de diferitele atacuri guvernamentale contribuie la dezvoltarea solidarității. Astfel, ei, se unesc pentru a protesta împotriva politicii fiscale a lui William Pitt, care voia să pună impozite noi asupra materiilor prime, asupra cărbunelui, fierului, huilei și cuprului. Regimul irlandez de la 1785, la baza căruia se află regimul de reciprocitate între cele două țări, îi sperie din nou. Dar solidaritatea capitaliștilor se vedea, mai ales, în atitudinea față de clasa muncitoare și în felul în care știau să răspundă nevoilor și doleanțelor acesteia.

---

[1] P. Mantoux, *La révolution industrielle en Angleterre*, p. 403.

[2] Despre dezvoltarea capitalismului, a se vedea Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, T. III.

[3] P. Mantoux, *op. cit.*, p. 407—408.

Îi vedem intervenind în mod sever împotriva muncitorilor, care sabotează mașinile. „Livretul negru", pe care trebuia să-l aibă orice muncitor recalcitrant, și în care patronul își scria numele atunci cînd îl concedia, pentru a pune în gardă și pe alți patroni să nu-l primească, fusese pretutindeni introdus în Anglia, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea[1]. În fața unui atît de puternic sentiment de clasă, forțele proletariatului sînt din ce în ce mai slabe.

În primul rînd formarea aglomerărilor urbane, efect necesar al revoluției industriale, care determină o concentrare mai mare a populației în cîteva puncte ale teritoriului și numeroase emigrări, și în al doilea rînd creșterea vertiginoasă a populației către sfîrșitul secolului al XVIII-lea, au drept rezultat o concurență din ce în ce mai înverșunată între muncitori.

Oameni de stat ca lordul Shelburne și lordul Chatam constatau cu îngrijorare că depopularea Angliei la începutul secolului al XVIII-lea era un fapt evident. În adevăr, între 1600 și 1750, populația crește numai cu 150.000 locuitori ; în schimb, între 1750 și 1800 crește cu două milioane[2]. Orașele Manchester, Leeds și Glasgow aveau o densitate foarte mare. Pînă în secolul al XVIII-lea, populația cea mai numeroasă ocupă sud-estul insulei. Către 1750 se ivește un curent de emigrare, spre nord. Colonii întregi de muncitori sînt atrase de centrele industriale, care nu încetează să ia naștere. Acest fenomen demografic trebuia să se întoarcă împotriva muncitorilor. Patronul avea posibilitatea să aleagă muncitorii, care îi conveneau mai mult. Concurența aprigă din rîndurile proletariatului nu era desigur un factor de natură să ridice nivelul salariilor[3]. Condițiile, pe care le impuneau capitaliștii, trebuiau respectate, oricît de grele ar fi fost. Muncitorul se afla într-o dilemă groaznică : mizeria sau moartea. Dacă la sfîrşitul secolului a avut loc, se pare, o ridicare a salariilor, ea a fost efemeră şi mai mult aparentă decît reală. Împrejurările critice prin care trece Anglia între 1800 şi 1815 au drept consecinţă o formidabilă urcare de preţuri, cu care nu pot ţine pasul salariile sporite[1]. Urmările crizei durează pînă prin 1840. Pieţele de desfacere ale produselor Angliei nu sînt la înălţimea forţelor ei de producţie. Izbucnesc numeroase crize. Situaţia muncitorilor devine din ce în ce mai jalnică. În asemenea condiţii, e uşor de înţeles că nivelul vieţii materiale şi morale nu era prea ridicat. Legea de aramă se verifică aici mai bine decît oriunde. Copiii şi femeile nu sînt cruţaţi. Copiii de la vîrsta de 4 ani lucrează în fabrică. Mortalitatea infantilă printre copiii între 12 şi 14 ani este foarte ridicată. Salariul lor nu este nici un sfert din salariul unui adult[2].

---

[1] P. Mantoux, *op. cit.*, p. 403.

[2] P. Mantoux, *op. cit.*, p. 388.

[3] F. Engles, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, p. 77. Mantoux, *op. cit.*, p. 442.

În ceea ce priveşte alimentarea şi locuinţa, tablourile, pe care le zugrăveşte Engels, deşi cîteodată exagerate, sînt totuşi aproape în întregime confirmate de un mare număr de autori. Casele muncitorilor, mai ales acelea situate în cartierele muncitoreşti din Manchester, pe străduţele înguste şi murdare, sînt într-adevăr mizerabile şi majoritatea nu au acoperişuri. Patru sau cinci persoane dorm în aceeaşi cameră şi nu aceştia sînt cei mai de plîns, căci mulţi nu au nici măcar un asemenea adăpost şi petrec noaptea sub cerul liber sau pe o bancă în grădinile publice[3]. De aci, un mare număr de cerşetori şi vagabonzi. Intoleranţa patronilor în cazuri de lipsă totală de mijloace sau de boală nu cunoştea margini; ei cereau întotdeauna o muncă cît mai productivă. După mărturia aceloraşi autori nu se acorda nici chiar unui muncitor bolnav o oră de odihnă în timpul celor 14 sau 15 ore care al-

---

[1] A se vedea Thorld Rogers şi Mantoux.

[2] Held, *Zwei Bücher zur Sozialgeschichte Englands*, 1881. *Frauen und Kindernarbeiten*, p. 613. A se vedea şi L. Pumpiansky, *Die Anfänge des englischen Trade-Unionismus*, Stuttgart, 1908.

[3] A se vedea multe detalii asupra locuinţelor muncitoreşti în Anglia de la 1800 la 1850 în Held, *op. cit.*, p. 635, 637 şi 639, şi Engels, *op. cit.*, p. 23 şi urm.; de asemenea, Walpole, *History of England*, II, p. 531, şi urm.

cătuiau ziua lui de lucru. Aceste groaznice condiţii de viaţă au zdruncinat complet moralul proletariatului. Alcoolismul şi prostituţia fac ravagii. Scene care vădesc o mare decădere ne sînt povestite de scriitori socialişti ca Engels sau de alţii cu totul imparţiali, ca Held. Această situaţie are repercusiuni şi asupra instrucţiunii publice. Numărul analfabeţilor e foarte mare. Revoltele îndreptate împotriva maşinilor se întorc cîteodată şi împotriva patronilor. Revolta luddistă e foarte caracteristică în acest punct de vedere. Iată de ce felul de viaţă al acestor două tabere, capitaliştii şi muncitorii, este diametral opus. Între 1800 şi 1840 ura care-i desparte sporeşte. În Franţa şi în Germania, ţări care au cunoscut mai tîrziu avîntul industrial, acest sentiment s-a dezvoltat ulterior. Dar în Anglia, opoziţia între aceste două grupuri este clar stabilită încă din prima jumătate a secolului trecut. În faţa acestei stări de lucruri, proletariatul vrea să protesteze, grupîndu-se în asociaţii profesionale. Istoria „trade-union"-ismului e însăşi istoria rezistenţei muncitoreşti. Dar ea are un caracter deosebit de acela al vechilor asociaţii muncitoreşti pe care le-am considerat drept o rezistenţă împotriva capitalismului. „Trade-unionismul" e mişcarea originală, determinată de specificitatea momentului istoric al revoluţiei industriale. Părerea lui Brentano, care îl socoteşte o continuare a breslelor din evul mediu, ne pare puţin întemeiată[1]. Nu există nici o legătură între „trade-unionism" şi vechile bresle. Nici o lege împotriva coaliţiilor nu interzicea vechile corporaţii. Tot secolul al XVIII-lea e plin de coaliţii: aceea a „ţesătorilor" care a fiinţat aproape permanent între 1710 şi 1800; aceea a „ţesătorilor de mătase" din Lyon a căpătat un statut legal prin actele de la Spitalfields[2]. În 1749 un club de companioni pictori urmărea un maestru pictor pentru că angajase un om care nu avea dreptul să intre în corporație[1]. Legea nu pedepsește acest fel de asociații. Dar în 1799 apare o lege foarte severă împotriva noilor asociații, împotriva organizațiilor născute din nevoia de a rezista capitalismului, ceea ce arată clar caracterul ei *sui generis*. Legea din 1799 a fost determinată pe de o parte de primejdia care rezulta din revoluția industrială, pe de altă parte de exemplul înspăimîntător al revoluției franceze, care îngrozea toate guvernele. După 1800, toleranța față de cluburile muncitorești scade. Cînd e imposibil să urmărești o asociație pentru delictul de coaliție, atunci invoci orice pretext pentru a o distruge. În 1819 sînt urmăriți în justiție „numeroși ebeniști, strungari și alți muncitori, sub pretext că au părăsit munca fără a o isprăvi, în realitate pentru crima de a fi creat coaliții"[2]. În 1798 cinci tipografi sînt aduși în fața justiției pentru încercarea de a se coaliza, deși patronul consimțise să trateze cu conducătorul muncitorilor sindicalizați[3]. Cele mai neînsemnate certuri între patroni și muncitori erau considerate delicte de coaliție[4].

---

[1] A se vedea critica acestei afirmaţii în S. Webb, *Histoire du Trade-Unionisme*, p. 13 şi urm. Cf. Brentano, *Die Arbeitergilden der Gegenwart*, 1871, vol. I, p. 3.

[2] S. Webb, *op. cit.*, p. 67.

Aceste legi severe nu au reușit totuși să împiedice evoluția naturală a sindicalismului. „Legea împotriva coalițiilor nu reușise să producă o reglementare a salariilor, să prevină grevele sau să împiedice patronii care în momente de mare urgență voiau să utilizeze numai muncitori cu experiență, să ofere momeală salariilor mari cu bucata sau chiar cu ora, peste limita legală."[5]

Această stare de lucruri ca și regimul de neintervenție a întărit în opinia publică curentul în favoarea libertății de coaliție. Un croitor, Place, denunță necontenit cu un curaj și o energie neobișnuită, nedreptățile legii din 1799. Un ajutor prețios i-au dat ziariștii Joseph Hume și Mac Calloch, care au pledat în presa engleză în favoarea libertății de coaliție.

---

[1] *Ibid.*, aceeași pagină.

[2] S. Webb, *op. cit.*, p. 79.

[3] *Ibid.*, aceeași pagină.

[4] Ibid., p. 80. Alte cazuri sînt relatate de același autor.

[5] *Ibid.*, p. 99; Pumpiansky, *Anfänge*.

În 1822 Place a crezut că a sosit momentul să treacă la acțiune. Hume a avut intenția să propună un „bill". În următorii doi ani o luptă necruțătoare s-a dat între cele două tabere. Camera comunelor a numit o comisie de anchetă. Place a dat toate informațiile și pe nesimțite, aproape în secret, legea a fost votată în 1824. „Bill"-ul a trecut atît de neobservat prin parlament, încît magistrații unui oraș din Lancashire, în completă necunoștință de cauză, au condamnat mai mulți țesători de bumbac la închisoare pentru vina de coaliție după ce legea care pedepsea această crimă fusese abrogată de cîteva săptămîni.

Ca urmare a abrogării legii, au luat naștere mai multe societăți. Economistul liberal Nassau Senior a arătat într-un raport adresat guvernului efectul moral al acestei abrogări. „Se întărește astfel în rîndurile muncitorilor ideea că au luptat pentru o cauză dreaptă recunoscută greu și tîrziu dar fără restricții de corpul legislativ... Ei au înțeles că au smuls legislaturii declarația că *stăpînii lor nu pot fi decît rivalii lor*, că patronii pînă acum i-au asuprit și că asociațiile constituite în vederea ridicării salariilor, a reducereii orelor de muncă și a îmbunătățirii tratamentului erau nu numai inocente dar chiar meritorii."[1]

Pînă în 1825, în perioada numită „unionismul vechi", muncitorii au luptat pentru a dobîndi dreptul de a se coaliza.

După această dată, în epoca numită „unionismul nou", scopul lor a fost unirea diferitelor sindicate locale în mari sindicate naționale, pe profesiuni, și chiar realizarea unei singure confederații naționale a tuturor meseriilor.

Muncitorii din industria textilă și de construcții din Lancashire și Yorkshire au luat primii inițiativa noii acțiuni. Insuccesul grevei din 1829 îi convinge pe muncitori că victoria e imposibilă atît timp cît sindicatele locale vor rămîne fărîmițate. Un congres, care trebuia să aibă loc la Ramsay în decembrie 1829, reunește delegațiile Scoției, Angliei și Irlandei. Congresul a fost moderat și dezbaterile au hotărît ca toți țesătorii bărbați să fie primiți în marea uniune generală a regatului, cu condiția ca fiecare să plătească o cotizație de un penny pe săptămînă. Un al doilea congres a avut loc la Manchester în 1830 și a intervenit în greva muncitorilor din Ashton under Lyne[1].

---

[1] Citat de S. Webb, *op. cit.*, p. 106.

Dar uniunea națională a țesătorilor de bumbac avea o ambiție mai mare: de a reuni într-un singur corp toate profesiunile. Un al doilea congres se ține din nou la Manchester și 150 de uniuni diferite sînt înglobate într-una singură. Viitorul acestei asociații promitea să fie din cele mai strălucite. Dar lipsa ei de fonduri ca și rivalitatea dintre organizatori, au dus la dizolvarea ei înainte de a fi putut juca un rol[2]. Locul ei a fost imediat luat de o altă asociație: aceea a Uniunii muncitorilor din construcții sau a Uniunii generale a meseriilor. Asociația se compunea din șapte ramuri ale industriei de construcție. Adoptă statute și coduri unificate. Stabilește de asemenea un ritual sever, inspirat de vechile asociații, cunoscute sub numele de companionaje și de vechile asociații de meșteri zidari[3].

După primii ani de organizare, ea s-a întins în orașele din Lancashire și din centru. Se ridică împotriva procedeului de adjudecare, atît de răspîndit în această epocă și atît de pernicios pentru interesele muncitorilor. Patronii au fost amenințați în termeni duri. Aceștia au devenit și mai hotărîți să nu mai angajeze nici un muncitor înainte de a-i fi cerut o declarație, prin care să certifice că nu face parte din nici o „uniune". Această renunțare la solidaritatea sindicală era cunoscută sub numele de *„prezentarea documentului"*. Față de aceste procedee, un mare număr de muncitori au ieșit din asociație, care în 1834 era complet dizolvată[4].

Dar curînd o „mare uniune națională consolidată a meseriilor" încearcă să unifice toate aceste tentative izolate de asociere. Robert Owen și ziarele oweniste ale timpului și-au pus mari speranțe în viitorul acestei confederații generale a muncii. Dar nici această încercare nu a avut o soartă mai fericită, căci după 1834 mișcarea sindicalistă, paralizată pentru un timp, cedează locul asociațiilor politice muncitorești, care încep să ia naștere. Organizația rece, măsurată, egoistă, a fost oprită în dezvoltarea ei de utopiile lui Owen și de mișcarea revoluționară aflată la începuturile ei. Aici ajunsese organizarea și conștiința de clasă a proletariatului englez în momentul în care începe revoluția cartistă.

---

[1] S. Webb, *op. cit.*, p. 117—120.

[2] *Ibid.*, p. 124—125.

[3] S. Webb, *op. cit.*, p. 128.

[4] *Ibid.*, p. 133.

Revoluția cartistă a fost revoluția unei clase și nu revoluția unei minorități ca aceea a lui Babeuf. Este părerea teoreticienilor mișcării.

Bronterre O'Brien a fost primul care a scos în evidență acest caracter. „Carta poporului nu e decît un mijloc, care trebuie să atingă scopul final. Acest mijloc este reforma parlamentară, scopul final este reforma socială." În *Poor man's Guardian* din 4 octombrie 1834, el scrie referitor la aceeași problemă: „Toate reformele din biserică și din stat, care nu tind să elibereze muncitorul de tirania capitalului sînt, pentru clasa muncitoare, inutile și chiar primejdioase"[2]. În alt număr din același ziar, el scrie: „Drepturile capitalului se rezumă în ultimă instanță la dreptul de a subjuga și a înșela clasa muncitoare... sclavia noastră nu e numai opera guvernului, și a unei clase întregi ale cărei interese vin în contradicție cu ale noastre."[3] În același timp, *Pioneer* scria: „O nouă ordine începe. Noua organizare industrială și luptele dintre cele două clase sînt semnele evidente ale unei schimbări în ordinea socială. Locul marilor antreprenori va trebui să-l ia sau comitetele de muncitori sau ministerul muncii.

---

[1] Bronterre O'Brien, *Rise, Progress and Fall*, p. 109. E și părerea lui Engels: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, p. 238.

[2] H. Schlutter, *Die Chartistenbewegung*, 1916, p. 208.

[3] H. Schlutter, *op. cit.*, p. 211.

Asemenea organizații vor duce în mod progresiv la abolirea proprietății."[1]

Deși reușea să se mai mențină, alianța cu mica burghezie radicală e condamnată de majoritatea conducătorilor mișcării. *Working men's Association* dorea ca muncitorii să se ridice prin propriile lor forțe. În 1836, anul în care s-a constituit, Lovett, conducătorul ei, trimite muncitorilor belgieni un mesaj, conținînd două idei esențiale: „aceea a iminentei demnități a clasei muncitoare și aceea a dreptului său asupra bunurilor produse"[2]. Altundeva, el spune muncitorilor: „Voi trebuie să deveniți proprii voștri salvatori politici și sociali, altfel nu vă veți bucura niciodată de libertate... Credeți oare că fabricantul și capitalistul trebuie să fie reprezentanții muncitorilor? Credeți oare că patronul, ale cărui interese consistă în cumpărarea mîinii de lucru, cît mai ieftin posibil, e cel mai bun reprezentant al muncitorilor, al căror interes este să ceară cît mai mult pentru munca lor?"[3]

Astfel ideea de clasă începe să intre într-o anumită măsură în conștiința conducătorilor cartiști[4].

Mișcarea cartistă nu poate fi considerată ca o mișcare cu adevărat socialistă. Este alcătuită din multe elemente străine de ceea ce constituie esența socialismului. În primul rînd, organizațiile muncitorești în cea mai mare parte nu participă la această mișcare. Dacă mișcarea trade-unionistă pregătește atmosfera revoluției cartiste, în schimb nu ia parte la desfășurarea ei. Multe sindicate cantonate într-o prudentă politică de organizație profesională, protestează împotriva idealului revoluționar cartist. Cel mult dacă se raliază la această mișcare cîteva bresle izolate care vor să atragă după ele organizații mai puternice. La fel, grevele violente care au loc în 1842 în Lancashire și în centrul

---

[1] Citat de Schlutter, *op. cit.*, p. 208. A se vedea de asemen L. Pumpiansky, *op. cit.*, p. 35.

[2] Dolléans, *op. cit.*, p. 15.

[3] Lovett, *Life and Struggles*, London, 1876, p. 101, Gammage *op. cit.*, p. 15.

[4] S. Webb, *op. cit.*, p. 180.

țării au fost „acaparate" de cartiști și transformate în revolte politice. Se mai poate cita, ca un act muncitoresc favorabil mișcării cartiste, întrunirea delegaților cluburilor corporative din Lancashire și Yorkshire, care cereau modificarea salariilor din 1840 și care hotărau în 1842 să recomande tuturor salariaților „încetarea lucrului, atîta timp cît carta nu va deveni legea țării"[1].

Dar exemplele sînt destul de rare. Iată ce ne spune în această privință istoricul clasic al trade-unionismului: „Timp de cîteva săptămîni, într-adevăr, s-a crezut că mișcarea trade-unionistă, așa cum era ea, avea să fie antrenată în curentul politic, dar absurditatea de a sfătui niște oameni flămînzi să stea în grevă pînă ce toată mașina politică a țării se va fi schimbat, a devenit repede evidentă pentru cei mai clarvăzători trade-unioniști. În momentul în care adunările cartiste cereau la Shefield greva generală pentru a obține carta, secretarii celor șapte uniuni locale scriau ziarelor, arătînd că corporațiile lor nu aveau nimic de a face cu acele adunări și revoluții."[2] Motivul acestei desolidarizări pare că rezidă, după S. Webb, în regula universal admisă, în sînul trade-unionismului, de a se abține de la orice amestec în politică.

Refuzul celei mai mari părți a proletariatului englez de a participa la revoluția cartistă nu este singurul motiv care ne împiedică să considerăm această mișcare ca o revoluție pur socialistă.

Programul mișcării nu este un program proletar clar formulat. Carta se ocupă în special de revendicări politice. Ea cere votul universal, dreptul de eligibilitate pentru toți, vot secret, legislaturi scurte, prin urmare reforme parlamentare, inspirate de fruntașul liberal O'Connell. Carta nu se ocupă, în schimb, de legislația muncitorească. Nu se cere nici fixarea unui maximum de ore de muncă, nici un minimum de salarii, nici alte revendicări socialiste. „Carta nu reprezintă decît un program minimal, un program, de care te agăţi din lipsă de altceva mai bun şi care a fost împrumutat de la burghezia radicală"[1]. Dacă aceste preocupări nu-şi găsesc expresie în revendicările cartiste, în schimb ea conţine multe alte deziderate străine programului proletar. În primul rînd reintroducerea legii săracilor, opera Elisabetei, prin care fiecare comună era obligată să aibă grijă de săracii ei. Mai figurează şi alte cereri şi mai străine de programul socialist. „Armata numeroasă a cartiştilor se încolona sub steagurile cele mai ciudate. În prima petiţie naţională, care adunase mai mult de un milion de semnături, prima revendicare era... hîrtia monedă !!

---

[1] S. Webb, *op. cit.*, p. 180.

[2] A se vedea textul cartei în Schlutter, *op. cit.*, I; de asemenea în Reybaud, *op. cit.*, p. 168 (autorul se referă probabil la cartea *Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes* de E. Reybaud, 2 vol., 1864; v. bibliografia, n. ed.).

Conducătorul cel mai popular al mişcării, Feargus O'Connor, vedea salvarea maselor în celebrul său «plan agrar», adică în cumpărarea de terenuri cu banii de care dispuneau muncitorii manufacturilor şi transformarea Angliei într-un stat agrar."[2] Şi multe alte revendicări ciudate, străine intereselor proletariatului !

Iată de ce cartismul, deşi avea unele trăsături ale unei revoluţii de clasă, nu poate fi considerat decît ca un început destul de nesigur al revoluţiei socialiste.

II

O altă trăsătură deosebeşte cartismul de celelalte revoluţii politice ale secolului, de babouvism şi de blanquism : caracterul public. În timp ce celelalte revoluţii luau forma unor conspiraţii pregătite de secte

---

[1] W. Sombart, *op. cit.*, p. 47—48 ; p. 168 ; Cf. F. Rosenblatt, *The chartist movement in its social economic aspects*, New-York, 1916.

[2] Tugan Baranowsky, *L'évolution historique du socialisme*, p. 220.

[3] L. Brentano, Articolul *Chartismus* în *Handwörterbuch* d. *Staatswissenschaften* şi *Die Chartistenbewegung* în *Preussiche Jahrbücher* 1888. Se raliază la această concepţie (nota nu este indicată în text, n. ed.).

secrete, cartismul se dezvoltă la lumina zilei, îşi formulează cu glas tare revendicările pe care le consideră drepturi legitime şi le apără prin manifestări publice şi în cea mai mare parte paşnice, deoarece cartismul nu este o mişcare minoritară. Petiţiile cu revendicări, adresate parlamentului, purtau mai mult de trei milioane de semnături, dintre care cel puţin două milioane erau adevărate. Dacă a început prin „putchisme" şi încăierări de stradă, el a luat curînd caracterul unei campanii de opinie publică şi de luptă electorală, tactică destul de asemănătoare aceleia a partidelor socialiste din zilele noastre. Cucerirea puterii cu ajutorul votului universal, iată scopul cartiştilor. Violenţa de la început a fost înlocuită spre sfîrşitul mişcării prin mijloace legale. Istoria acestei revoluţii care durează mai mult de zece ani, de la 1837 pînă la 1848, pune foarte bine în evidenţă această evoluţie. Prima sa manifestare apare ca un protest împotriva legii electorale din 1832, care nu acorda proletariatului şi micii burghezii nici o satisfacţie şi ţinînd aceste clase departe de drepturile politice, prin care şi-ar fi putut apăra interesele.

Nemulţumirea atinse culmea în momentul în care însuşi partidul liberal, pînă atunci aliatul lor, declară în Camera Comunelor că reformele înfăptuite sînt suficiente şi că nu mai trebuiau făcute alte concesii. Atunci fruntaşii radicali intră în relaţii cu conducătorii muncitorilor. Am văzut mai sus cum unele trade-unionuri, deşi continuau să păstreze un caracter sindical, au rupt totuşi cu tradiţia lui R. Owen, amestecîndu-se în politică. Unul din aceste trade-unionuri, „Asociaţia muncitorească din Londra" (The London Working men's Association) a ţinut mai multe întruniri şi la propunerea liderului radical O'Connell a redactat o petiţie adresată parlamentului, care a luat numele de carta poporului (the people's charter)[1].

---

[1] Lovett, *op. cit.*, p. 115 ; H. Schlutter, *op. cit.*, p. 85. Asupra rolului lui O'Connell în redactarea cartei a se vedea Gammage, *op. cit.*, p. 14.

În versiunea inițială, revendicările erau următoarele:

1. Votul universal.
2. Egalitatea circumscripțiilor electorale.
3. Nici o prerogativă proprietății.
4. Vot secret.
5. Durată scurtă a parlamentelor, care nu trebuiau, în nici un caz, să depășească trei ani.

Emisari și propagandiști au fost trimiși în toate orașele de provincie pentru a face cunoscute cele șase principii ale cartei. Cum carta mai cerea suprimarea legii asupra săracilor și impozitul progresiv pe venit, ea a devenit foarte repede populară. Carta a avut un mare succes mai ales pentru că apărea într-un moment de criză industrială și de mare mizerie în rîndurile muncitorilor; chiar autori, care nu erau socialiști, ca marele istoric Walpole, dau cîteva cifre destul de clare, din acest punct de vedere. În departamentul Lancashire, mai mult de 41 000 de muncitori erau nevoiți să trăiască numai cu doi pence pe zi. Numai în anul 1839, în Anglia și în Wales, 1 137 000 persoane au trebuit să primească ajutoare de pauperitate de la stat și de la comune. În 1841 numărul acestora ajunge la 1 199 000 și în 1842 la 1 299 000. O persoană din unsprezece era considerată săracă. O zecime din populația din Manchester dormea în pivnițe.[1]

Abrogarea vechii legi a săracilor, care data încă din timpul Elisabetei, și în urma căreia comunele refuzau să mai aibă grijă de săracii lor, aduce un nou contingent de nemulțumiți, mișcării[2].

Alături de „Asociația muncitorească din Londra", alte societăți politice sprijină mișcarea. La Birmingham există o „Societate politică din Birmingham" care, la 9 decembrie 1837, a lansat un apel către toți prietenii și membrii săi, invitîndu-i să se solidarizeze cu cartismul[1]. În Nord, la Leeds, „Marea asociație din Nord" („Great Northern Union"), care se găsea sub influența lui O'Connor, recrutează mulți partizai noi[2]. De la început personalități strălucite și energice și ziare cunoscute acordă concursul lor revoluției incipiente. La Leeds prietenii lui O'Connor scoteau *Northern Star*, care a fost cel mai violent ziar al mișcării. La Birmingham apărea ca organ al asociației politice *Birminham Journal*. Bronterre O'Brien lua loc în rîndurile cartiștilor, cu foaia sa *The Operative*. Fiii lui Cobbett apărau revendicările cartiste în *The Campion*. Henry Hetherington, care conducea împreună cu Lovett „Asociația muncitorească din Londra" scotea ca organ al acestei asociații *Poor man's Guardian*. Mișcarea a avut și un ziar propriu, *The Charter*, redactat de W. Carpenter[3].

Noua revoluție a înființat, după exemplul marii revoluții franceze, o convenție națională, care trebuia să o conducă și să o reprezinte. Aceasta și-a început activitatea prin organizarea unei serii de „meetinguri". La meetingul de la Birmingham din 6 august 1838, care a fost cel mai însemnat, a fost adoptată o petiție ce cuprindea principiile cartiste. Petiția a fost semnată de 1 280 000 persoane[4]. Este trimisă Camerii Comunelor care, în 1839, o respinse[5]. După acest incident, cartismul părea că s-a potolit o clipă. Campbell, ministrul justiției, se credea îndreptățit să-l considere mort. Dar cîteva zile mai tîrziu, renăștea cu o nouă vigoare.

Sute de meeting-uri au avut loc în toate orașele de provincie. S-a declarat greva generală, preconizată de Benbow. Poporul adopta o politică menită să ruineze

---

[1] S. Walpole, *History of England*, T. IV, p. 22.

[2] Lovett, *op. cit.*, p. 148; M. Beer, *op. cit.*, p. 238.

---

[1] H. Schlutter, *op. cit.*, p. 93. Alte personalități ca Henry Vincent, Thomas Copper, Attwood, Ernest Jones, se raliază imediat la mișcare. A se vedea asupra lor: Gammage, *op. cit.*, p. 10—12.

[2] G. Dierlamm, *Die Flugschriftenliteratur der Chartistenbewegung und ihr Widerhall in der öffentlichen Meinung*, Leipzig, 1909.

[3] G. Dierlamm, *Die Flugschriftenliteratur der Chartistenbewegung und ihr Widerhall in der öffentlichen Meinung*, Leipzig, 1909.

[4] Gammage, *History of chartist movement*, p. 42—87; Lovett, *op. cit.*, p. 206.

[5] Schlutter, *op. cit.*, p. 128.

finanțele statului; muncitorii își retrag economiile, pe care le aveau în bănci și cer să li se preschimbe hîrtia monedă în aur sau în argint. În Wales, insurecția ia un caracter violent[1]. Sînt arse castele, ciocniri sîngeroase au loc între armată și răsculați. Insurecția durează șase luni, după care guvernul ajunge stăpîn pe situație. Conducătorii principali, Lovett, Vincent, E. Jones, etc., etc., sînt arestați și condamnați[2].

Din acest moment, mișcarea ia o altă înfățișare. Violențele încetează, făcînd loc unei politici mai chibzuite, unei politici de clasă, calculată și realistă. Primul pas îl constituie încercarea de a realiza fuziunea tuturor sindicatelor locale într-o mare „Asociație națională a cartiștilor". Se inaugurează și o politică electorală adecvată intereselor muncitorilor. Astfel, la alegerile din 1842, proletariatul părăsește pe „Wigh"-i care îl trădaseră și votează pentru „tory"-i[3]. Proletariatul sprijină „anti-corn league". Revendicările pur muncitorești se substituie revendicărilor de politică generală. Muncitorii din Manchester redactează un nou manifest în care cer: 1) Mărirea salariilor la cursul din 1839; 2) Ziua de lucru de 10 ore; 3) Inviolabilitatea cartei. Sînt primele revendicări practice cu adevărat socialiste[4]. O represiune dură asigură o liniște relativă timp de cîțiva ani. Din cînd în cînd, mai izbucnesc greve și răscoale, dar fără prea mari urmări. În 1848, cînd continentul întreg trece de partea revoluției, cartismul izbucnește din nou în Anglia[5]. O nouă convenție națională este aleasă la Londra, unde organizează, la 1 aprilie, un mare meeting. Feargus O'Connor și politica de violență își fac din nou apariția pentru un timp. Se auzeau strigăte ca: „Trăiască republica". Sînt trimise felicitări republicii franceze. Pentru a treia oară o răsunătoare petiție este trimisă parlamentului. Teroarea domni cîteva zile

---

[1] Asupra rolului jucat de John Frost: Gammage, *op. cit.*, p. 105; Schlutter, *op. cit.*, p. 134.

[2] Gammage, *op. cit.*, p. 158.

[3] *Ibid.*, p. 184.

[4] Brentano, *op. cit.*, p. 374.

[5] Gammage, *op. cit.*, p. 291—293.

[6] M. Beer, *op. cit.*, p. 234—235.

în Anglia. Între conducători se produce o sciziune. Se dovedește că printre cele trei milioane de semnături, cît conținea petiția, un milion erau false. Intervenția armată a lui Wellington împrăștie de pe străzile Londrei ultimele manifestații cartiste.

Din această scurtă expunere reiese că mișcarea cartistă s-a dezvoltat în contact cu opinia publică și a fost adesea susținută de ea. Nu poate fi confundată cu o revoluție minoritară, deoarece au luat parte la ea mai multe milioane de persoane. Dezorientat la început, apărînd ca expresia democratică a întregului popor, cartismul capătă, pe parcurs, un specific de clasă, devenind o revoluție muncitorească. Tactica adoptată seamănă mult cu aceea a partidelor socialiste organizate. Evident, s-au comis acte de violență. Dar ele nu făceau parte dintr-o tactică deliberată, erau inerente tulburării revoluționare care, după ce a fost dezlănțuită, nu mai putea fi oprită de nimeni. Tactica împăciuitoristă a întrunit majoritatea sufragiilor, cu toată lupta înverșunată pe care trebuia să o ducă împotriva cîtorva fruntași, O'Connor sau Stephens, care voiau cu orice preț să îndrume mișcarea pe calea violenței. O luptă înverșunată s-a dat tot timpul între „Physical force party" și „Moral force party"[1]. În provinciile de nord s-a adoptat prima tactică. Mizeria fiind mai mare, disperarea era și ea mai mare[2]. Conducătorii cei mai violenți au fost Oastler și Stephens. Primul își începea întotdeauna discursurile cu cuvintele: „Înarmați-vă, înarmați-vă". Voia să-i vadă pe cetățeni mergînd „cu torța într-o mînă și cu pumnalul în cealaltă"[3].

Attwood, care conducea elementul radical, mic-burghez, din Birmingham, se pronunță pentru acțiunea morală, dar propune măsuri care nu se puteau aplica decît prin forță. Feargus O'Connor se înscrie și el, din primele zile, printre partizanii violenței. Susținea că drepturile au fost întotdeauna cucerite prin violență.

---

[1] M. Beer, *op. cit.*, p. 234—235.

[2] Lovett, *op. cit.*, p. 217.

[3] Gammage, *op. cit.*, p. 56.

Nu credea că se poate realiza ceva fără luptă[1]. Chiar unii membri ai „Asociației muncitorilor" din Londra, și printre ei George Julian Harney — erau de părerea lui O'Connor. Dar cum majoritatea membrilor asociației era împotriva utilizării forței, ei s-au retras și au fondat o altă asociație politică „Democratic association"[2].

Totuși, aceste tactici au fost dezaprobate în mai toate centrele[3] și mai ales la Londra. În „Asociația muncitorilor din Londra", Lowett, care avea multă autoritate, a impus o atitudine favorabilă utilizării forței morale. El declară că recurgerea la violență nu e de nici un folos, dimpotrivă dă apă la moară reacțiunii. Violența nu se justifică, după el, decît în cazuri extreme și chiar atunci voia să fie întrebuințată cu foarte multă prudență. Majoritatea celorlalte asociații au imitat exemplul lui Lowett. Astfel, dacă s-au produs acte de violență în cursul acestei mișcări, ele nu au avut, în nici un caz, aprobarea conducătorilor. Se regăsește în această revoluție același spirit chibzuit și practic, care însuflețise trade-union-urile anterioare. Nici o exuberanță, nici o utopie, nici o impulsivitate, nici o nevoie de justiție imanentă. Nimic, într-un cuvînt, din ceea ce făcea esența revoluțiilor politice franceze din prima jumătate a secolului al XIX-lea. A fost o revoluție „à l'anglaise" inspirată de utilitarism, căutînd mijloacele cele mai comode pentru scopurile cele mai raționale.

*

Cînd Blanqui reproșa utopiștilor insuficiențele, pe care le prezenta *revoluția-program*, el își punea mari speranțe în reușita *revoluției-mijloc*. Timp de douăzeci de ani, partizanii acestei concepții despre revoluție nu s-au dat în lături de la nici un sacrificiu, de la nici o jertfă, de la nici un act de eroism. Totuși, succesele acestei tactici au fost destul de neînsemnate. Cîteva răscoale, ca aceea din 1834 sau 1839, înăbușite repede, o mulțime de planuri de conspirație imediat descoperite, un mare număr de condamnări și arestări, iată bilanțul tacticii blanquiste. Guvernele au rămas tot atît de puternice ca și orînduirea economică și socială care le susținea. Nici o schimbare însemnată nu a încoronat aceste remarcabile eforturi.

Atunci experiența socialistă și-a dat seama că ideea unei revoluții pur politice trebuia să aibă un viciu inițial. Evoluția mișcării sociale făcea din zi în zi mai dificilă realizarea „revoluției-mijloc".

În primul rînd, clasa muncitoare tindea din ce în ce mai mult să devină pe deplin autonomă. O lungă serie de deziluzii îi dovedea că nu avea de așteptat nimic bun de la o alianță cu radicalismul burghez. În Anglia, la 1837, cu ocazia revoluției cartiste, proletariatul a fost trădat și abandonat de mica burghezie de îndată ce aceasta și-a atins scopul pentru care lupta. Același lucru s-a petrecut în Franța, în 1848. Am văzut că imediat după primele succese ale revoluției, Louis Blanc și Albert au fost îndepărtați de la putere și, o dată cu ei, au fost date uitării și interesele clasei, ai căror reprezentanți erau.

Procesul concentrării capitaliste îndepărtează din ce în ce mai mult proletariatul de celelalte clase sociale, silindu-l să se gîndească la propriile lui interese. Problemele materiale, practice, ale vieții muncitorești, problemele salariului minimal, șomajului, duratei zilei de lucru, preocupă înainte de toate pe fruntașii socialiști.

În locul politicii, care nu favorizase pînă atunci decît pe aliații lor, burghezii, muncitorii se vor interesa de acum înainte numai de probleme economice, privind viața lor materială.

Blanquismul, care era o doctrină intermediară între interesele micii burghezii republicane și acelea ale proletariatului, începe să nu mai convină proletarilor. Muncitorii vor să adopte o tactică revoluționară, proprie clasei lor, și care să fie monopolizată în mod exclusiv de revendicările lor. Suspendată între două clase, revoluţia-mijloc devenea prea confuză şi prea vastă pentru a putea servi noua cauză.

---

[1] *Ibid.*, p. 5 și 90.

[2] H. Schlutter, *op. cit.*, p. 110.

[3] *Ibid.*, p. 111.

Dealtfel, ea devenea în acelaşi timp inutilă, deoarece îşi atinsese scopul propus. Democraţia era realizată. Prin votul universal se punea capăt conspiraţiilor şi atentatelor. Datorită votului universal se puteau exprima în mod public şi paşnic toate nemulţumirile, se puteau formula toate revendicările. Graţie libertăţilor constituţionale, deja acordate, parlamentul era susţinut de presă şi prin întrunirile publice, în acţiunea de mărire a drepturilor încă neobţinute. De ce ar fi necesare proteste violente, cînd mijloacele legale permit oricui să-şi revendice dreptul? Abia dacă se mai găseau cîteva secte de conspiratori în ţările, în care se mai menţinea un regim reacţionar. E cazul anarhismului, care e un blanquism întîrziat. Prin instaurarea democraţiei, anarhismul pierdea şi el din ce în ce mai mult teren.

În acelaşi timp, factori de ordin ideologic confirmau ceea ce pusese în evidenţă mişcarea socială. Avîntul şi entuziasmul pentru ştiinţe, care dominau toată Europa în prima jumătate a secolului al XIX-lea, de la *Cursul de filozofie pozitivă* al lui August Comte la *Viitorul ştiinţei* al lui Renan, de la neohegelieni ca Feuerbach la Haeckel, Darwin sau Spencer, fac să încolţească în mintea gînditorilor socialişti ideea unui determinism strict mecanicist. Un Taine, întîlnindu-se în această privinţă cu K. Marx, extrapolează acest principiu ştiinţelor morale şi sociale. Contingenţa, neprevăzutul, întîmplarea, voinţa creatoare individuală sînt excluşi din viaţa societăţilor şi înlocuite printr-o cauzalitate infailibilă şi care facilitează cunoaşterea exactă a posibilităţilor, a forţelor economice, politice sau morale, ale fiecărui moment istoric. Toate acestea au contribuit ca regula blanquistă, care afirma că o revoluţie putea să se înfăptuiască oricînd şi oriunde să fie considerată drept absurdă. Bunul plac nu mai poate determina o revoluţie; revoluţia e dimpotrivă supusă, ca orice fenomen social, evoluţiei lente a factorilor, care o determină.

În sfîrşit, un factor de ordin moral, îmblînzirea moravurilor, se afirmă din ce în ce mai mult. Cum remarcă K. Kautsky, revoluţiile din secolul al XIX-lea s-au făcut fără vărsare de sînge, fără teroare, fără ghilotină sau eşafod. Violenţa repugnă conştiinţei moderne. Teroarea, reminiscenţă din 1793, — este respinsă, dezaprobată de toate partidele revoluţionare. Toţi sînt de acord că transformarea, care va aduce societăţii fericirea, nu trebuie să fie înfăptuită cu preţul unor sacrificii sîngeroase, care îi vor micşora efectul. Ea trebuie să vină, în mod natural, atunci cînd îi va suna ceasul, fără să fie precipitată de ură sau teroare. Am văzut revoluţia de la 1848 însuşindu-şi toate aceste principii. Din pricina schimbărilor intervenite în structura societăţii, ca şi în opinia publică, „revoluţia-mijloc" a devenit caducă.

Cel care a înţeles cel mai bine transformările care făceau necesară o nouă concepţie despre revoluţie, a fost K. Marx. Considerînd drept unică realitate socială, clasa muncitoare, el a elaborat o nouă concepţie despre revoluţie care, conciliind vechile tipuri de revoluţie economică şi politică, le depăşeşte printr-o sinteză superioară. Astfel el respectă evoluţia mişcării sociale, răspunzînd în acelaşi timp exigenţelor ştiinţifice şi morale ale timpului său. Să vedem cum a ajuns el la această idee.

PARTEA A III-A

FORMAREA IDEII DE CLASĂ REVOLUŢIA MIXTĂ POLITICĂ ŞI ECONOMICĂ SAU „REVOLUŢIA-ORGAN"

CAP. I

K. MARX ŞI FR. ENGELS

K. Marx poate fi considerat drept întemeietorul ideii moderne de revoluţie, idee care, dacă lăsăm la o parte cîteva aspecte mai puţin importante, luminează şi explică întreaga tactică a partidelor socialiste înaintate. Originalitatea ei stă în faptul că pune în legătură transformarea societăţii cu evoluţia şi soarta unei anumite clase, a cărei victorie finală constituie condiţia de reuşită a revoluţiei sociale. Această clasă trebuie să lupte şi să învingă. Revoluţia, după Marx, nu mai constă în realizarea unui program economic sau juridic, pe care oricine îl poate propune. Nu mai poate fi vorba de cucerirea puterii politice de către o minoritate pentru a realiza un regim democrat sau republican. Realizarea unei revoluţii politice i se pare de mică importanţă. „Nu există mişcare politică, care să nu fie în acelaşi timp şi socială". Acesta e principiul sociologic de la care porneşte şi care explică întreaga sa doctrină. Conform acestui principiu, orice mişcare socială e determinată de structura mediului. Dar societatea se reduce la o grupare de forţe, la o grupare de clase sociale, care o compun. Există clase dominante, clase inferioare şi clase superioare. Rolul şi puterea claselor superioare sînt determinate de modul lor specific de producţie, care explică atît importanţa cît şi prerogativele lor. În economia feudală era firesc ca nobilimea să ocupe primul loc în societate. Ea singură, în această epocă, conducea şi reprezenta modul de producţie. Mai tîrziu, cînd economia de schimb, economia monetară înlocuieşte economia feudală şi patriarhală, burghezia capitalistă începe a-şi juca rolul şi a deţine puterea socială, care îi revin în raport cu forţa ei de producţie. Revoluţiile burgheze, revoluţia engleză de la 1688 ca şi revoluţia franceză de la 1789, sînt mişcări sociale care aduc la putere starea a treia. Dar realitatea socială e mereu în mişcare. Victoria burgheziei nu poate fi veşnică. Modul ei de producţie, care a însemnat desigur un remarcabil progres în istoria economică a umanităţii, nu poate să se menţină la infinit, dimpotrivă, în curînd va deveni în mod necesar caduc. Legea concentrării capitalului şi corolarul său, proletarizarea crescîndă a micului antreprenor, tinde din ce în ce mai mult să realizeze tipul de producţie al economiei colective, al economiei maselor muncitoreşti. Avantajele acestui fel de producţie sînt imense; el permite o întrebuinţare uniformă a mijloacelor tehnice moderne şi poate realiza economii foarte mari. Capitaliştii nu mai joacă rolul principal, ci muncitorii. Proletariatul începe să devină clasa cea mai însemnată a societăţii, fără el economia colectivă, cu toate avantajele ei, nu se poate realiza. Dar însemnătatea sa economică nu se poate compara cu importanţa sa politică. În acest domeniu, datorită unui fenomen de supravieţuire socială, burghezia capitalistă păstrează încă rolul preponderent. Dar acest fenomen este un non-sens, o contradicţie sociologică. Dezacordul între modul de producţie şi modul de repartiţie, pe de o parte, între formele dominaţiei politice, pe de altă parte, trebuie să înceteze. Crizele economice, periodice, ca şi bolile cronice, pe care le prezintă economia capitalistă, care conţine o contradicţie, ne-o demonstrează. Proletariatul trebuie să ocupe locul care îi revine de drept şi pe care i-l acordă rolul său economic. Dar acest lucru nu se poate realiza de la o zi pe alta. Proletariatul se formează treptat, îşi îngroaşă mereu rîndurile, datorită legii proletarizării crescînde. Numărul său creşte pe zi ce trece, şi, concomitent, acela al burgheziei scade. În acelaşi

timp, educaţia sa politică, economică şi intelectuală merge în pas cu timpul. Acolo unde un proletariat numeros, conştient şi instruit, a ajuns să se organizeze, revoluţia poate să se înfăptuiască. Ea va consta în cucerirea puterii politice de către muncitori, şi dacă condiţiile necesare vor fi îndeplinite, sarcina nu va fi grea. După preluarea puterii politice, muncitorii vor pune în aplicare sistemul comunist de producţie şi de repartiţie. Revoluţia cere două condiţii: a) Constituirea proletariatului într-o clasă; b) Cucerirea puterii politice şi transformarea modului de producţie de către această clasă. Ne găsim, de astă dată, în faţa unei concepţii clare şi precise despre transformarea socială. *Revoluţia este sinonimă cu victoria proletariatului, devenit, prin procesul de concentrare al capitalului, clasa cea mai importantă.* Marx foloseşte rar termenul de „revoluţie", în schimb, şi aceasta ne arată clar concepţia lui, întrebuinţează termenul „clasă revoluţionară". Pivotul, centrul de greutate al doctrinei marxiste, îl formează ideea de clasă. S-a putut spune, pe drept cuvînt, că „meritul lui Marx constă în faptul că a dat proletariatului o doctrină corespunzătoare nevoilor sale imperioase de clasă, ale momentului, şi aceasta e singura cauză a extraordinarului său succes în exterior şi cauza marii slăbiciuni interne a sistemului."[1]

S-a mai spus: „Marxismul în întregimea lui e o doctrină de clasă, o doctrină proletară". Aceasta e şi părerea noastră. Marx a fost înainte de toate un revoluţionar militant. El nu a fost, orice s-ar spune, un om de ştiinţă. Teoriile sale asupra valorii, asupra concentrării capitalului etc. au fost inventate „a posteriori" pentru a dovedi existenţa unui proletariat internaţional[2]. Această teorie era utilă unei alte teorii, mai însemnate, care e teoria claselor. Doctrina lui Marx nu este prea bogată în perspective. Ea nu promite paradisul pe pămînt, cum făcuseră un Fourier sau un Cabet. Dar în timp ce utopiile acestora din urmă sînt moarte de mult, gîndirea lui Marx și teoria sa asupra luptei de clasă rămîn încă vii, tocmai pentru că Marx era realist. Pentru el, anumite organe ale societății își asumă, la un moment dat al istoriei, sarcina de a reforma grupul în totalitatea lui. Rolul lor economic le conferă această responsabilitate. Să numim această concepție „revoluție-organ". Formarea istorică a unei clase constituie pivotul său central.

---

[1] F. Oppenheimer, *Das Grundgesetz der Marxschen Gesellschaftslehre*, Berlin, 1903, p. 146.

[2] E şi părerea lui W. Simkowitch, *Le marxisme contre le socialisme*, p. 220. E şi părerea lui W. Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegung*, p. 60, şi a lui Ch. Andler, *Introduction et commentaire*, p. 64: „Tot efortul critic al doctrinei marxiste constă în explicarea existenţei unui proletariat". Numai Kautsky

Cum a ajuns Marx să formuleze această teorie? Se știe că la început, în tinerețe, el vădea o înclinare pentru filozofie. Către sfîrșitul adolescenței, îl găsim la Berlin frecventînd cluburile formate de discipolii lui Hegel. În această epocă, printre cei mai buni prieteni ai săi se numără: A. Ruge, Bruno Bauer, Moses Hess și alți reprezentanți ai stîngii hegeliene, al căror ideal consta în aplicarea principiilor maestrului la o reformă strict religioasă și morală[1]. Se simțeau stimulați în această direcție de exemplul lui Luther și al reformei. O clipă Marx a fost și el captivat de aceste idei și preocupări. Teza sa de doctorat are ca subiect aplicarea principiilor filozofice ale lui Epicur la morală*; mai tîrziu el este îndemnat de Bruno Bauer să-și schimbe orientarea, obținînd titlul de docent în teologie și filozofie la Universitatea din Bonn. Dar reacționarismul și antisemitismul prusac îl silesc să renunțe la această carieră. Influența revoluției franceze începe să se facă simțită în sînul tinerimii generoase din Germania. O mare parte dintre tinerii hegelieni devin campionii mișcării liberale și democrate. Ei cred că salvarea societății stă în aplicarea cîtorva principii de morală. Reacțiunea prusacă intră imediat în conflict cu ei[1]. O atitudine mai militantă se impune. Vechii teologi intră pe nesimțite în vîrtejul vieții politice[2]. Nici Marx nu poate să se lase mai prejos rămînînd un filozof speculativ. Trebuie să aplice marile principii filozofice la lupta pentru viață. Atribuie înainte de toate acestor principii un rol practic și activ. Metafizica nu trebuie numai să explice lumea, trebuie să o și schimbe. După el, adevărul e în același timp putere (Wahrheit ist Macht). Filozofia ca și religia nu sînt altceva decît conștiința imperfecțiunii omenești. „Orice imperfecțiune a religiei este o imperfecțiune a omului. Omul nu este o ființă abstractă, ci constituie realitatea socială, societatea, statul. Acest stat, această societate produc religia. Critica religiei duce în mod necesar la critica celor care au creat religiile, oamenii, statul, societatea."[3]

Astfel teologul se apropie încetul cu încetul de sociolog. „Critica cerului se transformă în critica pămîn-

---

face excepție: „Pentru Marx, dimpotrivă, lupta de clasă nu era decît un caz particular al legii universale a evoluției, al cărei caracter era cu totul contrar pacifismului" (*Die historische Leistung von K. Marx*, Berlin, 1908, p. 15, cf. Juarès, *Études socialistes*, p. 9).

[1] Primii ani ai vieții politice a lui Marx și Engels, ca și relațiile lor cu stînga hegeliană, au fost magistral analizate pentru întîia oară de G. Mayer, *Fr. Engels in seiner Frühzeit* (1820—1851), Berlin 1920, mai ales p. 58—104; la fel F. Mehring. *K. Marx*, 1920, p. 11—56. Aceste două biografii sînt în adevăr complete. Cf. de asemeni F. Mehring *Literarisches-Nachlass*, vol. I, Stuttgart, 1901. (Credem că autorul se referă la lucrarea *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle herausgegeben von F. Mehring*, Stuttgart, 1902, n. ed.); Johannes Proels, *Das junge Deutschland. Ein Buch deutscher Geistesgeschichte*, Stuttgart, 1892. A. Bebel, *Aus meinem Leben*, Bd. 14, p. 83. Engels, *Revolution und Konterrvolution*. Reeditată, Stuttgart, 1907, p. 15.

* Dizertația lui Marx, pentru care a primit titlul de doctor, avea în realitate ca obiect *Deosebirea între filozofia naturii la Democrit și filozofia naturii la Epicur*, dar este adevărat că ea lua în discuție și „ataraxia" epicureană (n. ed.).

[1] Vezi pentru raporturile dintre guvernul prusac și stînga hegeliană, Gustav Mayer, *Die Anfänge des politischen Radikalismus in vormärzlichen Preussen* in *Zeitschrift für Politik*, Bd. VI.

[2] Asupra începuturilor liberalismului în Prusia și rolului pe care l-au jucat tinerii hegelieni, vezi Bruno Bauer, *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während den Jahre 1842—1846*, 3 volume. Charlottenburg, 1847.

[3] Citat de Masaryk în *Die soziologischen und philosophischen Grundlagen des Marxismus*, 1899, Viena, p. 536.

tului, a dreptului; critica teologiei în aceea a politicii". Marx nu rămîne totuși la aceste generalități. El își îndreaptă privirile către Germania din vremea sa, a cărei situație i se pare asemănătoare cu aceea a Franței dinainte de 1789. Germanii nu știu să reacționeze. Ei se lasă atrași de visuri și de speculații pure. „Noi sîntem spectatorii prezentului, fără a fi și actorii săi" sau: „Germanii s-au mulțumit întotdeauna să gîndească în politică, pe cînd alții au acționat. Germania n-a fost decît conștiința teoretică a lumii". În viitor ea nu se va mai mulțumi cu această atitudine și va încerca să fie și conștiința practică a umanității. Dar această ambiție duce la revoluție. „Critica religiei se încheie cu concluzia că omul e ființa cea mai sfîntă pentru om, ea sfîrșește cu imperativul categoric că toate lanțurile care fac din om o ființă degradată, umilită sau disprețuită trebuiesc sfărîmate"[1]. Luther nu și-a îndeplinit misiunea. N-a știut să realizeze eliberarea deplină a omului. El a încurajat pe cei puternici să exploateze pe cei slabi. Libertatea deplină nu poate fi cucerită decît prin revoluție. Dar această revoluție nu poate fi făcută decît de proletariat. De ce tocmai și numai de către această clasă? Marx răspunde: pentru că această clasă reprezintă un minimum de drepturi și pentru că după ce va ajunge la putere, va realiza un maximum de avantaje. Nu va mai fi nimeni nemulțumit, pentru că sub stăpînirea proletariatului nu va mai fi nimeni care să aibă de revendicat vreun drept. Vedem dar că interesele generale sînt legate de soarta proletariatului[2]. „Pentru că în proletariatul gata format este practic terminată desprinderea de orice uman, chiar și de aparența de uman; pentru că în condițiile de viață ale proletariatului sînt întrunite toate condițiile de viață ale societății actuale, ajunse la punctul culminant al inumanului; pentru că în proletariat omul s-a pierdut pe sine însuși, dar în același timp nu numai că a căpătat conștiința teoretică a acestei pierderi,

---

[1] Citat de Masaryk, *op. cit.*, p. 538.

[2] În numele drepturilor generale ale societății, o clasă anumită poate să revendice pentru ea conducerea generală.

dar este și direct silit să se revolte împotriva acestui inuman, împins fiind de mizerie — această expresie practică a necesității — de mizeria absolut neîndurătoare, care nu mai poate fi înlăturată, care nu mai poate fi înfrumusețată — iată de ce proletariatul poate și trebuie să se elibereze pe sine."[1]

Studiind mai de aproape realitatea socială a Germaniei Marx ajunge încă de pe cînd redacta ale sale *Deutsch-Französischen Jahrbücher*, să-și pună întrebarea: „Unde vom găsi o modalitate sigură de emancipare a Germaniei?" Răspuns: „În constituirea unei clase a societății burgheze, care nu va fi propriu-zis o clasă a acestei societăți, într-o clasă prin care va fi realizată emanciparea tuturor claselor, o clasă care va avea un caracter de universalitate din pricina suferințelor sale universale, care nu va cere un drept special numai pentru ea... care nu-l va cere în numele istoriei, ci în numele justiției, care nu va voi să constituie o opoziție particulară împotriva societății, ci să reprezinte toate opozițiile, care s-ar putea manifesta împotriva statului german, în sfîrșit care nu va voi să se elibereze numai pe ea, ci să elibereze în același timp toate categoriile sociale. Această emancipare a societății prin acțiunea unei clase va fi realizată de proletariat."[2]

---

[1] Marx, *Die heilige Familie.* (K. Marx — F. Engels, *Opere*, vol. 2, E.S.P.L.P., 1958, p. 40; n. ed.).

[2] J. Jaurès, *Études socialistes*, p. XLII și XLVI, în această problemă: „Aș spune chiar că Marx avea nevoie de un proletariat, cît mai deposedat și mai sărac, pentru concepția sa dialectică asupra istoriei. Pentru a reprezenta în dialectica hegeliană a lui Marx momentul omenesc, pentru a reprezenta însăși ideea de umanitate, proletariatul trebuia să fie atît de lipsit de orice drept social, încît nimic să nu mai poată subzista în el, decît umanitatea singură, care e infinită, și la bine și la rău. Așadar K. Marx și-a reprezentat momentul modern al emancipării într-o transpunere hegeliană a creștinismului. După cum Dumnezeul creștin s-a aplecat asupra oamenilor aflați în cea mai mare suferință pentru a salva omenirea în întregimea ei, după cum Mîntuitorul pentru a salva omenirea a trebuit să se coboare pînă la acea sărăcie atît de aproape de animalitate, proletariatul a trebuit să fie lipsit de orice drept... pentru a se ridica, înălțînd toată umanitatea".

Mai departe el insistă asupra acestei idei, precizînd-o: „Emanciparea germanilor este emanciparea omului. Creierul acestei emancipări va fi filozofia şi inima ei va fi proletariatul. Filozofia nu poate să se realizeze fără a elibera proletariatul, proletariatul nu poate să se elibereze fără a realiza filozofia."[1] Astfel se înlănţuie logic sistemul silogistic, graţie căruia, Marx, pornind de la religie şi filozofie, ajunge la o concepţie revoluţionară a clasei muncitoare.

Cu toate acestea, probabil nu numai evoluţia pur teoretică a sistemului său filozofic l-a adus la această concluzie. Fapte de ordin empiric, o serie de constatări şi experienţe, luate direct din realitatea înconjurătoare, l-au dus la acest rezultat. K. Marx e originar din Renania. Pe la 1840, epocă în care începe să elaboreze teorii filozofice, această provincie devine centrul industrial al Germaniei. Iau naştere aici un mare număr de fabrici în care lucrează un mare număr de muncitori, trăind cel mai adesea într-o stare de mizerie înspăimîntătoare. E acelaşi proletariat, care i-a impresionat pe Buret, Villerme, Flora Tristan, în Alsacia sau în nordul Franţei. K. Marx a fost profund zguduit de soarta acestei clase. Situaţia geografică a Renaniei, la frontiera franceză, uşurează comunicaţia şi aduce dincoace de Rin informaţii despre suferinţele proletariatului francez[2]. K. Kautsky insistă în special asupra rolului, pe care a putut să-l joace originea renană a lui Marx şi a lui Engels în formarea concepţiei lor asupra proletariatului. „Condiţiile eliberării economice erau realizate în parte între anii 1830—1870. Evoluţia capitalistă şi aceea a clasei muncitoare erau destul de înaintate, metoda istorică destul de dezvoltată... Totuşi, într-o anumită regiune, toate aceste elemente se aflau integral reunite: în provinciile renane. Şi nu e o întîmplare că fondatorii acestor doctrine sînt originari din această regiune, aflată la confluenţa a trei influenţe: franceză, engleză şi germană."[1]

Cîţiva ani mai tîrziu, în epoca în care e exilat în Franţa, Marx se stabileşte la Paris, unde ia contact cu mediile socialiste şi cunoaşte începuturile mişcării muncitoreşti franceze. Proletariatul francez îi face o impresie profundă. În această epocă, scrie plin de admiraţie: „Trebuie să cunoşti cultura, setea de cunoştinţe, energia morală, neobosita dorinţă de progres a proletariatului francez şi englez, pentru a-ţi putea face o idee despre nobleţea umanitară a acestei mişcări socialiste."[2]

La Paris citeşte operele scriitorilor socialişti şi, în special, cele ale saint-simoniştilor[3].

Mai tîrziu, mediile muncitoreşti, belgian şi englez, îi întăresc impresiile. În ceea ce îl priveşte pe Engels, instalat chiar din adolescenţă la Manchester ca şef al unei întreprinderi industriale, el asistă la mişcarea de organizare a trade-union-ismului, la strădaniile unui Owen şi a altora şi la revoluţia cartistă.

Din această experienţă va rezulta cartea lui despre *Situaţia clasei muncitoare în Anglia*. Cartismul pare să fi produs asupra lui o impresie deosebită[4]. În ceea ce priveşte teoriile pauperizării şi proletarizării crescînde, se pare — dacă e să dăm crezare lui Struve —

---

[1] Încă în scrisorile sale către A. Ruge (1843) Marx vrea să realizeze „o împăcare între socialism şi ideologie, între realitatea fiinţei umane şi existenţa sa teoretică" (A se vedea în această privinţă Andler, *op. cit.*, p. 17).

[2] A se vedea despre aceasta, E. Hammacher, *Das philosophische und oekonomische System des Marxismus*, p. 88, Berlin, 1908.

---

[1] K. Kautsky, *Die Neue Zeit*. T. IV., p. 14. Cf. de asemeni W. Sombart, *F. Engels*, 1895, p. 12. Pentru mai multe detalii asupra dezvoltării industriale a provinciei renane: F. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, T. I., p. 57.

[2] *Lit. Nachlass* de Mehring, T. II, p. 185.

[3] Dintr-un articol scris cu ocazia unui congres muncitoresc la Strasburg, se vede că Marx cunoştea socialismul francez chiar înainte de a fi mers în Franţa. A se vedea în această privinţă F. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, T. I, p. 150. Cu ocazia cărţii lui L. von Stein asupra mişcării muncitoreşti în Franţa, el face o dare de seamă, care dovedeşte acelaşi lucru. A se vedea: *Lit. Nachlass*, II, p. 242.

[4] Engles a fost cîtva timp corespondentul pentru Germania al ziarului cartist *The Northern Star*. Se pare că a cunoscut de aproape pe Lowett. A se vedea: M. Beer, *Geschichte der Sozialismus in England*, p. 408. Cf. de asemeni Th. Rothstein, *Verkünder des Klassenkampfes vor Marx* în *Neue Zeit*, T. XXVI, 1908.

că ele „erau, în prima jumătate a secolului al XIX-lea: o simplă constatare a faptelor".

Toate aceste fenomene se reflectau direct în conştiinţa reformatorilor sociali, făcînd din ea oglinda momentului istoric. Engels arată foarte bine acest lucru, spunînd: „Socialismul contemporan nu este altceva decît reflectarea în gîndire a acestui conflict real, dintre capital şi muncă, oglindirea lui în primul rînd în mintea clasei care suferă direct de pe urma lui, a clasei muncitoare."[1]

Astfel, înlănţuirea logică a ideilor pe de o parte, şi constatarea faptelor pe de alta, tind concomitent să determine la Marx şi Engles concepţia revoluţionară a clasei. Dar pentru ca această teorie să fie mai bine fundamentată, era nevoie de o definiţie care să despartă clar lumea burgheză de lumea muncitorească, care să facă să se vadă caracterele specifice şi ireductibile ale acestor grupări sociale, care să împiedice orice compromis de coaliţie între proletariat şi orice altă clasă socială.

Care sînt, după Marx, trăsăturile specifice ale unei clase? Cu toate că a încercat adesea să rezolve problema şi cu toate că şi-a pus în mod special întrebarea în capitolul 52 al celui de al treilea volum al *Capitalului*, Marx nu a dat nicăieri un răspuns general, filozofic[2]. Dar dacă nu a ajuns niciodată să definească conceptul filozofic al „clasei", a reuşit el, cel puţin, să stabilească criteriul distinctiv între cele două clase care îl interesau: burghezia şi proletariatul, între care există un antagonism social?

Am văzut mai sus, că secolul al XVIII-lea nu avea încă o idee clară despre clasele sociale şi despre luptele care le divizau. Înainte de revoluţia franceză, deosebirea se făcea după criteriul profesional şi cîte o dată după gradul de bogăţie sau după însemnătatea venitului. Cîţiva autori din secolul al XIX-lea au început totuşi să întrevadă principiile care mai tîrziu îl vor duce pe Marx la clasificarea sa. La fel, pretinsa distincţie între clase a lui Marat, citată de teoreticianul marxist H. Cunow, nu ni se pare că se deosebeşte de celelalte concepţii ale secolului al XVIII-lea[1].

Guizot, care nu era nici pe departe socialist, pare totuşi să se apropie cel mai mult de concepţia marxistă. Şi el concepe istoria în mod realist şi brutal. Marea revoluţie îi apare ca o luptă între clase: „Revoluţia a fost un război, un adevărat război, ca acelea care pun în primejdie două popoare şi cu care sîntem obişnuiţi. Timp de treisprezece secole în Franţa au existat două popoare, cel învingător şi cel învins..., istoria noastră este istoria acestei lupte. În zilele noastre s-a dat lupta; ea s-a numit revoluţie."[2] Guizot nu vorbeşte decît de războiul între feudalitate şi burghezie. Mai mult, el nu concepea această luptă decît sub aspectul ei politic, nu şi sub aspectul ei economic, social sau chiar etnic.

Ceea ce îl deosebeşte pe Marx de aceşti autori e faptul că definiţia lui asupra claselor sociale se bazează pe un criteriu mult mai clar. E vorba de rolul pe care îl joacă clasele sociale în producţia economică şi de relaţiile care le impun acest rol. Iată noutatea[3]. În această privinţă un singur autor, Lorenz von Stein, poate fi considerat drept precursor al lui Marx. Nu se cunoaşte cu precizie influenţa pe care a exercitat-o el asupra lui Marx. Un lucru e sigur: Marx îl cunoştea înainte de exiliul său în Franţa, căci vorbeşte de el în

---

[1] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 287. (K. Marx - F. Engels, Opere, vol. 20, ed. cit., p. 264, n. ed.). L. v. Stein scrie în altă parte acelaşi lucru: „Proletariatul ne sileşte să ridicăm anumite constatări de fapt la rangul de teorii ştiinţifice"; *Geschichte d. soz. Bewegung in Frankreich*, p. 13.

[2] Ch. Andler, *Introd. et Commentaire au „Manifeste communiste"*, 1922, p. 65.

---

[1] H. Cunow, *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie. Grundzüge der Marxschen Soziologie*, Berlin, 1921, T. II, p. 51—53.

[2] Citat de W. Simkowitch, *Le marxisme contre le socialisme*, p. 191.

[3] Cu toate acestea i se neagă prioritatea. Un anarhist rus, Cerkesov, îl acuzase că a plagiat *Manifestul comunist* după o broşură anterioară a lui V. Considérant. A se vedea în această privinţă: K. Kautsky, *Das Kommunistische Manifest, ein Plagiat*, Nr. 3, T. II, 1906, p. 698.

polemica cu K. Grün, publicată în *Das Westphälische Dampfboot* (1847) sub titlul *Über die Geschichtsschreibung des wahren Sozialismus**. În acest articol, el lasă să se creadă că cunoaşte deja doctrina franceză, că îl corectează pe Stein şi că e departe de a-l considera un precursor al său[1]. Cartea lui L. von Stein *Der Sozialismus und Kommunismus der heutigen Frankreich* este prima încercare de a alcătui o istorie a clasei muncitoare din Franţa. În primul capitol, intitulat *Proletariatul*, el se sileşte să definească trăsăturile specifice ale acestei clase. Începe prezentîndu-se pe sine ca pe un aliat al burgheziei, la început, de care după 1789, se desparte, înţelegînd că interesele muncitorilor sînt diferite de ale burgheziei. L. von Stein face primul distincţia devenită necesară între săraci şi proletari. Bogaţii şi săracii au existat întotdeauna, dar proletariatul este o formaţie relativ recentă „care poate fi chiar considerată un element primejdios, primejdios prin numărul şi prin conştiinţa unităţii sale de clasă, prin curajul său, de atîtea ori pus la încercare, primejdios prin sentimentul că datorită revoluţiei poate să-şi atingă scopul şi să-şi realizeze planurile."[2]

---

* Mihai Ralea se referă la textul Karl Grün: *Mişcarea socială în Franţa şi în Belgia* (Darmstadt, 1845) sau *Istoriografia adevăratului socialism*, singurul publicat de Marx în *Das Westphälische Dampfboot* şi care reprezintă capitolul IV din partea II-a a *Ideologiei germane*. În această carte, pe care Ralea nu avea cum să o cunoască (ea a fost tipărită integral pentru întîia oară în 1932) atunci cînd îşi redacta teza, numele lui Lorenz von Stein este frecvent citat. Opinia lui Marx despre Stein nu va fi prea favorabilă, dacă ar fi să judecăm după următorul pasaj: „Stein înşiră fără sens, în trihotomii rigide îmbrăcate cu cîteva categorii hegeliene, tot ceea ce e mai trivial." (n. ed.)

[1] Cel care a adus cea mai multă lumină în această problemă e Peter V. Struve, *Zur Entwicklungsgeschichte des wissen. Sozialismus*, *Neue Zeit*, T. XV, p. 228—235; Gustav Mayer, *F. Engels*, p. 119; E. Hammacher, *op. cit.*, p. 862; Bela Foldes, *Bemerkungen zu den Problem L. Stein — K. Marx*. Jahrbuch Nation. *Oeck. und Statistik*, 12, T. 102, 1914.

[2] L. v. Stein, *op. cit.*, p. 9. Cf. şi E. Grünfeld, *L. von Stein und die Gesellschaftslehre*, Jena, 1910; şi F. Oppenheimer, *System der Soziologie*, 1922, p. 50 şi urm.

Deoarece această noţiune constituie centrul în jurul căruia gravitează întreaga sa doctrină revoluţionară, K. Marx insistă asupra ei mult mai mult decît socialiştii anteriori dîndu-i o mare dezvoltare. După el, o clasă în general şi proletariatul în special se defineşte mai întîi prin rolul său economic. Burghezia, de exemplu, serveşte un anumit mod de producţie. Existenţa şi puterea sa economică se explică prin noţiunea „plus-valorii", adică a diferenţei dintre valoarea muncii necesare pentru fabricarea unui obiect şi preţul aceluiaşi obiect pe piaţă. Dimpotrivă, proletariatul se caracterizează prin necesitatea în care se găseşte de a-şi vinde munca pe un preţ redus. Pentru a demonstra mai bine deosebirea fundamentală dintre cele două clase, K. Marx avea nevoie de o bază teoretică mai largă. El a fost nevoit să adopte o teorie deja schiţată de Ricardo şi Adam Smith: teoria *valorii-muncă*. Aşezînd munca la baza valorii economice, el a putut dovedi cu uşurinţă că muncitorul este frustrat de acea diferenţă dintre preţul orelor de muncă necesară fabricării unui obiect şi preţul cu care vinde capitalistul acelaşi obiect pe piaţă. Va fi proletar oricine nu va primi produsul întreg al muncii sale. Exagerînd mult ideea lui Ricardo, Marx a făcut din ea fundamentul teoretic al existenţiei proletariatului. *Valoarea muncă* a devenit slujitoarea credincioasă a construcţiei abstracte a clasei revoluţionare.

În afara acestor două clase, în *Manifestul comunist* ca şi în *Optsprezece Brumar*, K. Marx mai distinge şi „nobilimea feudală", care trăieşte din renta funciară. Pe lîngă aceste trei mari clase, liderul socialismului ştiinţific, nu prea consecvent în această privinţă, mai remarcă existenţa cîtorva clase intermediare: burghezia cuprinde marea şi mica burghezie: marea burghezie cuprinde la rîndul ei pe financiari şi industriaşi[1]. Clasa ţărănească cuprinde ţărani bogaţi, mai aproape de burghezie, şi ţărani săraci, mai aproape de proletariat[1]. Din aceste numeroase clasificări rezultă că obiecţia adusă lui Marx că nu ar distinge decît două clase, burghezia şi proletariatul, în timp ce complexitatea vieţii sociale cuprinde mai multe, este departe de a fi întemeiată[2]. Marx, de fapt, voia să spună că marea bătălie se dă numai între două clase, celelalte raliindu-se uneia sau alteia dintre tabere.

---

[1] K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire*, 4-e edit., p. 40; *Le Manifeste communiste*, trad. Ch. Andler, p. 20—21. *La lutte des classes en France*, şi mai ales *Das Elend der Philosophie*, p. 130. Cf. şi F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 303.

Pentru Marx nu participă la luptă decît proletariatul şi burghezia, fiindcă numai aceste clase au conştiinţa rolului economic pe care îl joacă, şi a puterii lor. Numai membrii acestor clase sînt uniţi printr-o solidaritate conştientă. Ceilalţi nu prezintă nici un grad de coeziune. Ţăranii, de exemplu: „nu sînt o clasă dezvoltată în întregime, pentru că nu e de ajuns să adunăm oamenii de aceeaşi condiţie ca pe cartofi în saci. Deoarece identitatea intereselor nu a dat naştere nici unei organizaţii politice a ţăranilor ei nu formează în acest sens o clasă."[3]

Avînd conştiinţa intereselor lor, proletarii, ca şi burghezia, vor desfăşura o acţiune consecventă: „şi această acţiune nu este decît reflexul provocat în ei de acţiunile prealabile ale mediului material şi social în care au trăit. Astfel, pe măsură ce clasa muncitoare profită de ameliorarea situaţiei economice, ea devine conştientă şi de mişcarea ascendentă prin care pătrunde masiv în straturile sociale superioare, desprinzîndu-se în acelaşi timp de clasele lovite de o moarte economică şi această conştiinţă devine colectivă şi organizatoare."[4]

Solidaritatea tuturor membrilor unei clase în faţa intereselor comune determină treptat o anumită *ideologie de clasă*. Credincios materialismului istoric, Marx

---

[1] Asupra ţăranilor consideraţi ca clasă socială, a se vedea: *Der deutsche Bauernkrieg*, 3-e ed. p. 22; K. Marx, *Deutschland am Vorabend der Revolution von 1848*, articol publicat în *New-York Tribune*, sept. 1851. A se vedea de asemenea *Revolution und Konterrevolution* (in Deutschland), 3-e ed., p. 10.

[2] Masaryk, *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, p. 22—23; Cunov, *op. cit.*, T. II, p. 75.

[3] Ch. Andler, *Commentaire*, p. 5.

[4] *Ibid.*, p. 84.

a considerat întotdeauna că infrastructura economică determină o anumită suprastructură ideologică şi morală. Interesele egoiste de clasă vor constitui încetul cu încetul „un egoism colectiv" care îşi creează o *optică specială* în toate problemele.

Acest egoism de clasă se reflectă în toate domeniile, chiar şi în artă şi ştiinţe. F. Engels merge pînă acolo încît pretinde că fiecare clasă posedă o teorie a cunoaşterii care îi este proprie[1]. Marx exprimă clar influenţa interesului de clasă asupra ideologiei claselor, cînd scrie: „Pe diferitele forme de proprietate, pe condiţiile sociale de existenţă, se ridică o întreagă suprastructură de sentimente, de iluzii, de mentalităţi şi de concepţii despre lume, diferite şi caracteristice. Întreaga clasă le creează şi le modelează pe baza condiţiilor ei materiale şi a relaţiilor sociale corespunzătoare."[2] F. Engels susţine acelaşi lucru în privinţa originii şi formării moralei, care nu este nici ea decît un produs al logicii de clasă: „În realitate, fiecare clasă, ba chiar fiecare profesiune îşi are morala ei proprie, pe care o violează ori de cîte ori o poate face fără riscul unei pedepse... ."[3]

Dacă aruncăm o privire retrospectivă asupra istoriei, această mentalitate de clasă ne apare şi mai evidentă. Cînd nobilimea feudală domina viaţa socială şi economică a evului mediu, această clasă impunea peste tot obiceiuri patriarhale şi cavalereşti. K. Marx zugrăveşte un emoţionant tablou al sentimentelor feudale, în *Manifestul comunist*.[4] Cînd dominaţia capitalistă începe să se extindă, asistăm şi la o revoluţie a sentimentelor. Caracterul idilic al vechiului mod de viaţă dispare. Capitalismul mercantilizează totul. Oamenii, care exercitau profesiuni liberale, artistul, savantul, medicul devin simpli salariați. Atelierul, corporația patriarhală cedează locul raporturilor severe dintre patroni și lucrători. Țăranul nu mai este legat de pămînt, dar este exploatat fără milă de cămătari. Totul depinde de ban. Este domnia celui mai josnic materialism. Astfel burghezia dă naștere unei ideologii mercantile[1].

---

[1] F. Engels, *Feuerbach*, p. 15 (e vorba de lucrarea *Ludwing Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*, n. ed.) Cf. Tugan Baranowsky, *op. cit.*, p. 116.

[2] K. Marx, *18 Brumaire*, 4-e ed., p. 34 (v. Marx - Engels, *Opere*, ed. cit., vol. 8, p. 145, n. ed.).

[3] F. Engels, *Feuerbach*, p. 34—35 (v. Marx - Engels, *Opere*, ed. cit., vol. 21, p. 289, n. ed.).

[4] *Manifeste communiste*, nr. 6 şi 7.

Această definiție a noțiunii de clasă, considerată pînă aci sub aspectul ei *static*, se află completată în opera lui Marx, prin considerații de ordin *istoric, evolutiv* privind formarea și transformarea claselor.

F. Engels, care a completat în această privință concepțiile lui Marx ne descrie formarea claselor în epoca imediat următoare regimului familial, patriarhal. După el, grupările de cuceritori reducînd la sclavie popoarele cucerite, formează clasele superioare, în timp ce învinșii constituie clasele inferioare. Diferențierea în clase sociale mai poate să se îndeplinească și printr-un proces economic în interiorul aceleiași grupări. Cei care dintr-un motiv sau altul au reușit să pună stăpînire pe cele mai bune mijloace de producție, au reușit în consecință să-i exploateze pe ceilalți. Engels încearcă în lumina informațiilor etnografice aduse de L. H. Morgan sau H. Spencer, să justifice aceste afirmații : „Faptele noi au impus o nouă cercetare a întregii istorii anterioare, și atunci s-a văzut că întreaga istorie anterioară, cu excepția stărilor primitive, a fost *istoria unor lupte de clasă*, că aceste clase sociale în luptă unele cu altele sînt de fiecare dată produsul relațiilor de producție și de schimb, într-un cuvînt al relațiilor economice din epoca respectivă..."[2]

Prima diferențiere de clasă, în societățile primitive, pare să fi avut o origine și mai jalnică. „Interesele cele mai josnice : lăcomia ordinară, setea grosolană de plăceri, rapacitatea murdară, jefuirea egoistă a averii comune — iată cum s-a inaugurat societatea nouă, civilizată, societatea împărțită în clase ; mijloacele cele mai mîrșave — furtul, silnicia, perfidia, trădarea — subminează vechea societate, gentilică, fără clase, ducînd-o la prăbușire. Cît despre noua societate, în tot timpul celor 2500 de ani de cînd există, ea n-a fost niciodată altceva decît dezvoltarea unei mici minorități pe seama exploatării și asupririi marii majorități..."[1] În *Anti-Dühring* el se arată mai puțin pesimist și găsește o explicare mai sociologică. Diviziunea muncii trebuia în mod necesar să acorde unora o muncă mai ușoară decît celorlați[2]. Dar diviziunea muncii depinde la rîndul ei de formele pe care le ia producția în diferitele epoci. Pe măsură ce modul de producție se transformă, raporturile dintre clase se schimbă și ele[3].

K. Marx, de asemeni, începe *Manifestul comunist* cu această declarație : „Istoria tuturor societăților de pînă azi este istoria luptei de clasă. Omul liber și sclavul, patricianul și plebeul, nobilul și iobagul, meșterul și calfa, într-un cuvînt asupritori și asupriți, se aflau într-un permanent antagonism, duceau o luptă neîntreruptă cînd ascunsă, cînd fățișă, o luptă care de fiecare dată se sfîrșea printr-o prefacere revoluționară a întregii societăți sau prin pieirea claselor aflate în luptă."[4] În altă parte Engels face o impresionantă descriere a acestor lupte, începînd din antichitate, trecînd prin evul mediu, și pînă în epoca contemporană, epoca formării proletariatului.

După apariția capitalismului industrial, proletariatul își face și el intrarea, timid, pe scena istoriei. Clasă recent constituită, proletariatul se dezvoltă progresiv, în etape, căpătînd treptat conștiința unității și puterii sale. După ce au arătat originea luptei de clasă, Marx și

---

[1] Ch. Andler, *Commentaire*, p. 85, și urm., crede că în această privință Marx datorește mult lui Pecqueur, care în *Intérêts du commerce* remarcase înaintea lui Marx acest fenomen.

[2] F. Engles, *Du socialisme utopique au socialisme scientifique*, p. 26 (v. K. Marx - F. Engels, *Opere*, vol. 19, p. 214, n. ed.).

[1] F. Engels, *Ursprung der Familie*, p. 92 (v. K. Marx — F. Engels, *Opere*, vol. 21, 97, n. ed.). Cf. Hammacher, *op. cit.*, p. 187.

[2] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 303—304. Cf. H. Cunow, *op. cit.*, T. II, p. 56.

[3] F. Engles, *ibid.*, aceeași pagină.

[4] F. Engels și K. Marx, *Manifeste communiste*, trad. Andler, p. 20.

Engels ne vor descrie formarea proletariatului și luptele pe care acesta va trebui să le dea.

La început proletariatul nu formează decît „mase răzlețe" de muncitori expropiați de micul lor capital și abandonați exploatării salariate, sau mizeriei. Izolați unul de altul, ei luptă individual cum pot și nu au conștiința solidarității, care ar putea să-i unească. Marx distinge două faze în evoluția proletariatului. În prima fază, proletariatul formează *„o clasă față de capital"*, în cealaltă „o clasă pentru sine": „Condițiile economice au transformat mai întîi masa populației în muncitori. Dominația capitalului i-a făurit acestei mase o situație comună, interese comune. Astfel această masă a și ajuns să fie o clasă față de capital, dar nu încă o clasă pentru sine însăși."[1] Un fenomen analog se observă în constituirea burgheziei ca clasă. Se pot distinge de la început două faze: „O fază în care s-a constituit ca clasă în condițiile dominației feudalismului și a monarhiei absolute și o fază în care, fiind constituită ca clasă, ea a răsturnat feudalismul și monarhia pentru a transforma vechea societate într-o societate burgheză. Prima dintre aceste faze a fost cea mai lungă și a cerut cele mai mari eforturi."[2]

În prima sa fază de dezvoltare, proletariatul reacționează prin acțiuni izolate, locale, violente. E epoca distrugerii mașinilor, a incendierii fabricilor, a asasinării patronilor. Puțin mai tîrziu violențele sînt comise de grupuri mai numeroase, luînd un caracter de răzmeriță. În răzvrătirea lor împotriva asupririi, proletarii se aliază cu elementul burghez înaintat, radical, și fac revoluții în folosul acestuia. „După cum acțiunea politică a prostimii a fost să meargă mai întîi alături de nobili și să se lupte pentru scopurile, pe care aceștia le impuneau, tot astfel proletariatul nu este în stare de o acțiune politică colectivă... El intră în partidele politice, create de burghezie, alcătuiește gloata răscoalelor,

---

[1] *Das Elend der Philosophie*, p. 180 (K. Marx — F. Engels, *Opere*, vol. 4, p. 177, n. ed.); cf. E. Hammacher, *op. cit.*, p. 185; Tugan Baranovsky, *op. cit.*, p. 23.

[2] *Ibid.*, p. 180 (*ibid.*, p. 178, n. ed.).

în timp ce burghezia furnizează cadrele de conducere. Victoriile cîștigate de proletriat nu instalează la putere decît o burghezie, a cărei trădare devine evidentă chiar din ziua victoriei."[1] Așa s-a întîmplat în 1830 și 1848... „zilele revoluției de la 1848 sînt însuși tipul acestei înfrîngeri, destinate oricărei clase muncitoare destul de curajoase pentru a se lua la trîntă cu o burghezie, de la care mai avea încă de învățat."[2]

Dar încetul cu încetul proletariatul intră în a doua fază, în care devine o clasă pentru sine. Această fază constituie epoca coalițiilor. Era sindicalismului începe. Istoria trade-union-ismului englez în această epocă ne arată că muncitorii începeau să-și strîngă rîndurile și să se solidarizeze în fața exploatării patronilor. Grevele devin mai generale și mai puternice. Asociațiile locale fuzionează constituindu-se asociații regionale, asociații, care, la rîndul lor, devin asociații naționale. Se citează o încercare de acest fel în Anglia, în 1830. Separați din motive de concurență, persecutați de patroni, hăituiți de diferite legi împotriva coaliției, muncitorii au întîmpinat multe dificultăți și au suferit multe înfrîngeri înainte de a se organiza într-un corp conștient și unificat[3].

După ce s-a grupat într-o organizație unică și puternică, elanul contestatar al proletariatului nu va mai cunoaște limite, și lupta se va da pe teren politic. Cucerirea puterii guvernamentale de la înălțimea căreia se poate realiza modul de producție comunist este prima datorie a acestei clase. Clasa muncitoare se organizează în partid politic și începe lupta împotriva elementelor burgheze. Cînd va trebui să dea ea atacul decisiv?

Atîta timp cît proletariatul nu va fi în majoritate și perfect organizat într-o țară, înseamnă că procesul sociologic determinant n-a fost încă încheiat, și că nici capitalismul nu și-a terminat încă misiunea, că luptă încă împotriva diferitelor elemente feudale sau impotriva burgheziei din alte țări. În această fază, datoria cea mai imperioasă a proletariatului este de a întreține și a învenina aceste disensiuni pentru a grăbi decăderea burgheziei. În unele cazuri, el poate să încheie chiar alianțe cu clasele mai înaintate pentru a obține anumite avantaje și a realiza unele puncte din programul său.

---

[1] Ch. Andler, *Commentaire*, p. 118, cf. H. Cunow, T. II, p. 64.

[2] *Ibid.*, p. 110.

[3] K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, p. 179.

Cînd își oferă concursul, proletariatul trebuie să ceară în prealabil avantaje sigure, care îi vor întări și mai mult poziția. Altfel riscă să fie trădat și îndepărtat de la putere, așa cum s-a mai întîmplat[1].

Iată construcția logică, prin care K. Marx a ajuns la fundamentarea teoriei sale revoluționare: existența unui organ revoluționar, a unei clase, care reprezintă transformarea integrală a societății. El a început prin a cere o aplicare practică a filozofiei hegeliene. A cere aplicarea practică înseamnă a preconiza acțiunea. Dar nu se poate acționa, fără un organ care să susțină acțiunea. Inspirat în timpul exiliului său de socialismul francez și de mișcarea muncitorească engleză din vremea cartismului, el a găsit acest organ în proletariat. Cu ajutorul teoriei valorii-muncă, reușește să definească și să justifice existența acestei clase în mod *static*. Cu ajutorul materialismului istoric, îi dă o existență si o justificare *dinamică*: întreaga istorie nu este decît o luptă între clase.

Dacă e așa, se poate susține că toate teoriile auxiliare, ca valoarea-muncă, materialismul istoric, teoria crizelor, concentrarea capitalului și proletarizarea crescîndă, toate, au fost elaborate ulterior, pentru a justifica și servi construcția noțiunii centrale a marxismului, — sistem înainte de toate militant și politic — care este dovada existenței unei clase revoluționare.

II

După ce a încheiat construcția teoretică a clasei revoluționare, K. Marx trebuia să-i traseze acestei clase o linie de conduită, să-i îndrume pașii. Această parte a doctrinei sale cuprinde două teorii fundamentale: teoria asupra *revoluției sociale*, adică modul în care proletariatul trebuie să pună mîna pe putere și teoria asupra *dictaturii proletariatului*, adică modul socialist de guvernare în epoca de tranziție, cuprinsă între ultimele rămășițe ale economiei capitaliste și începuturile economiei comuniste.

Felul în care muncitorii trebuie să dea lupta și să cucerească puterea este prezentat de K. Marx în mod destul de contradictoriu. Texte diferite, corespunzătoare unor epoci diferite din cariera sa revoluționară, se ciocnesc și se contrazic. Într-adevăr, liderul socialismului științific a întrebuințat cînd o metodă evoluționistă, în care preconiza respectul față de condițiile economice ale momentului istoric, concepție exprimată din butada sa mine cunoscută: „O revoluție nu *se face*", cînd o metodă blanquistă, ca atunci cînd declară, de exemplu, necesitatea „revoluției permanente" sau a prăbușirii catastrofale. Această ultimă metodă se găsește într-o serie de texte, pe care le-am putea situa aproape exclusiv într-o epocă anterioară anului 1850. Se găsesc în articolele sale publicate în *Deutsch-Französischen Jahrbücher* (reproduse în *Das literarische Nachlass* de F. Mehring), în *Anti-Proudhon*, în *Manifestul comunist* și în cîteva pasaje din *Luptele de clasă în Franța 1848—1850*, dar mai ales în *Circulara Federației Comuniste din Londra*, adresată federațiilor comuniste din Germania (tipărită în *Dezvăluiri asupra procesului comuniștilor de la Colonia*). Toate aceste texte sînt anterioare anului 1850.

Deziluziile produse de insuccesul revoluției de la 1848 în Franța și în Germania par să fi avut o influență decisivă asupra concepțiilor sale revoluționare. După această dată întreaga sa atitudine — atitudine împotriva partidului Willich-Schapper sau împotriva lui Bakunin, între altele — ca și toate scrierile sale poartă pecetea unei concepii evoluționiste, deterministe, antiblanquiste. Părerile sale în această privință sînt expuse în *Capitalul*, în *Comuna din 1870*[1], în corespondența sa cu Engels sau cu alții, în articolele sale din *New-York Daily Tribune* și, mai ales, în ultima profesiune de credință a lui F. Engels exprimată în prefața, pe care a trebuit să o scrie în 1892*, pentru o ediție a *Luptele de clasă în Franța* de Marx[2]. Concepția marxistă asupra revoluției sociale prezintă un vizibil dualism, observație făcută dealtfel de un mare număr de comentatori moderni. În prima fază ideile revoluționare ale lui Marx sînt acelea ale blanquismului celui mai naiv. Conspirația, încăierările, „putchismul" sînt mijloacele pe care le preconizează. Pînă pe la 1850, atît Marx cît și Engels nu visează decît revoluții înfăptuite conform principiilor babouviste sau blanquiste: „Fără revoluție nici nu se poate concepe socialismul"[3]. Ei formulează dilema: „luptă sau moarte, mizerie socială sau neant"[4]. Ei își închipuie că mai ales astfel se deosebesc de utopiști. „În timp ce în felul acesta *utopia, socialismul doctrinar*, care subordonează întreaga mișcare unuia dintre momentele ei și care înlocuiește producția socială, colectivă, cu activitatea cerebrală a pedantului izolat, înlăturînd în fantezia lui înainte de toate, prin artificii mici sau sentimentalisme mari, lupta revoluționară a claselor, cu toate manifestările ei necesare; în timp ce acest socialism doctrinar, care în fond nu face decît să idealizeze societatea actuală, să reproducă o imagine a ei fără umbre și vrea să-și înfăptuiască idealul lui împotriva realității acestei societăți; în timp ce acest socialism este cedat de proletariat micii burghezii, iar lupta diferiților șefi socialiști între ei face ca fiecare dintre așa-zisele sisteme să apară ca o promovare plină de pretenții a uneia dintre treptele de tranziție ale revoluției sociale în opoziție cu cealaltă *proletariatul* se strînge tot mai mult în jurul *socialismului revoluționar*, în jurul *comunismului*, pe care burghezia însăși l-a botezat cu numele de Blanqui. Acest socialism este *declanșarea unei revoluții neîntrerupte*, este *dictatura* de clasă a proletariatului ca treaptă de tranziție necesară pentru *lichidarea deosebirilor de clasă în general*..."[1]

---

[1] K. Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich*, p. 89.

E. Bernstein arată că în *Manifestul comunist* singurul socialist utopic, de care vorbește cu respect Marx, este Babeuf, tocmai din cauza revoluționarismului său. Cît despre Blanqui, el este — spune Marx — singurul socialist francez din epoca respectivă[2]. În aceeași ordine de idei, el scrie: „Entuziasmul revoluționar nu trebuie să se stingă îndată după victorie. Dimpotrivă, acest entuziasm trebuie menținut cît mai mult timp posibil. Departe de a stăvili așa-zisele excese, exemplele răzbunării populare împotriva indivizilor și a mișcărilor detestate, de care se leagă amintiri dureroase, trebuie să fie nu numai îngăduite, ci chiar încurajate și dirijate."[3] S-ar părea că vorbește Babeuf. Engels crede chiar că violența și furia poporului în viitoarea revoluție vor fi mai mari decît în 1789.[4]

---

[1] Capitol din lucrarea lui Marx, *Războiul civil din Franța*; Comuna din Paris a fost instaurată la 18 martie 1871 (n. ed.).

* Prefața lui Engels a fost scrisă în martie 1895 și nu în 1892 (n. ed.).

[2] Engels, care a fost mult timp considerat, nu fără ironie, ca „omul cum se cade" (Der gute Mensch) (Sombart) a avut o însemnătate mai mare decît s-a crezut în elaborarea operei marxiste. Fără a vorbi de primele schițe ale *Manifestului*, unde importanta contribuție a lui Engels este evidentă, și de un mare număr de articole scrise împreună, chiar *Capitalul* a fost redactat cu colaborarea sa. Marx a declarat în multe din scrisorile sale, că nu au existat probleme în care ei să nu fi fost de acord. Această afirmație este de mare importanță, dat fiind caracterul ambițios și dominator al lui Marx, care l-a făcut să se certe cu toți prietenii sau colaboratorii săi. A se vedea în această privință magistralul studiu al lui G. Mayer, *F. Engels, Eine Biographie*, Berlin, 1921 sau Mehring, *K. Marx*, Bl. 1918. Noi nu am consacrat un capitol exclusiv lui Engels, pentru că colaborarea între cei doi prieteni a fost atît de strînsă încît e greu de delimitat contribuția unuia și a celuilalt.

[3] *Lit. Nachlass* de Mehring, I, II, p. 59.

[4] Marx, *Das Elend der Philosophie*, p. 178.

[1] Marx, *Die Klassenkämpfe*, p. 94—95 (v. Marx - Engels, *Opere*, vol. 7, p. 92—93, n. ed.).

[2] Bernstein, *op. cit.*,

[3] *Anspräche der Zentral Behörde an der Bund vom März 1850, Anhang den Enthüllungen über den Kölner Kom.-Prozess*, Zürich, 1885, p. 79.

[4] *Lit. Nachlass*, p. 394, 411, 470 și *Lage d. Arb. England*, 298.

Convinși de utilitatea exclusivă a revoluției, atît Marx cît și Engels se pronunță împotriva oricărei tentative de aplanare a conflictului social. Ei consideră primejdioase aceste paleative. Foarte mult timp principiul : „cu cît va merge mai rău cu atît va fi mai bine" *(Je schlimmer desto besser)* a constituit convingerea intimă a lui Marx. Din acest motiv îl vedem ridicîndu-se împotriva „legii celor zece ore", pe care o găsește reacționară și contrară drumului către progres.[1] În 1849, cu ocazia unui discurs, pe care l-a ținut la Bruxelles, el se declară în favoarea liberului schimb, care va scoate și mai bine în evidență viciile liberalismului și ale luptelor de clasă, grăbind astfel revoluția socială : „revoluționar numai în acest sens, domnilor, voi vota pentru liberul schimb."[2]

În timpul revoluției de la 1848 din Germania, Marx și Engels au jucat un rol însemnat. Ei revin din Anglia și scot la Colonia un ziar, *Neue Rheinische Zeitung*.

Citim în acest ziar : „Terenul nostru nu este terenul dreptului, terenul legal, ci terenul revoluționar."[3] Sau într-un alt articol : „....acest canibalism al contrarevoluției va convinge popoarele că nu există decît un singur mijloc de a scurta, a simplifica și a localiza cumplitele chinuri ale agoniei vechii societăți și sîngeroasele dureri de facere ale celei noi, că nu există decît un singur mijloc : teroarea revoluționară."[4]

Acest fel de revoluție nu va înceta să existe decît „prin instaurarea unei ordini în care să nu mai existe nici clase și nici antagonismul dintre clase, evoluțiile sociale vor înceta să mai fie revoluții politice."[5]

Această concepție exclusiv blanquistă a revoluției nu-l preocupă pe Marx, decît în tinerețe. Imediat după înfrîngerea revoluției de la 1848, el o găsește prea sim-

---

[1] *Lit Nachlass,* II, p. 76, 282 ; Cf. Hammacher, *op. cit.*, p. 91—92.
[2] *Lit. Nachlass* de K. Marx, Engels, etc., T. II, p. 431.
[3] *Lit. Nachlass,* T. III, p. 206.
[4] *Ibid.*, T. III, p. 267 (v. Marx - Engels, *Opere,* vol. 5, p. 515—516, n. ed.).
[5] *Das Elend der Philosophie,* 3-a d., p. 164 (v. Marx - Engels, *Opere,* vol. 4, p. 179, n. ed.).

plistă și adoptă alta. *Circulara Federației comuniste* din Londra, adresată federațiilor din Germania, conține cea de-a două concepție asupra revoluției.*

K. Marx și-a dat seama că în situația de atunci proletariatul nu putea să învingă de unul sisgur. El trebuia să se sprijine pe alianța cu mica burghezie, căreia trebuia să-i ofere sprijinul de fiecare dată, cînd era vorba de o revoluție. După părerea sa, lucrurile trebuiau să se petreacă astfel : marea burghezie capitalistă avea să intre în conflict cu mica burghezie, care reprezintă radicalismul democratic. Comuniștii aveau să o ajute pe aceasta din urmă să învingă marele capitalism, constituind un important partid de opoziție. Apoi lupta se va angaja între mica burghezie și socialism. Ordinea succesiunii la putere este următoarea : întîi marea burghezie, apoi radicalismul democrat al micii burghezii, în sfîrșit socialismul[1]. Proletariatul nu-și va da concursul în mod gratuit. Dimpotrivă, în timpul revoluției, alături de guvernele oficiale, muncitorii vor crea guverne revoluționare, care vor răspîndi teroarea și vor sili autoritățile să le ia în considerare. Masele de muncitori vor fi înarmate și gata de luptă. După ce democrația burgheză va fi cucerit puterea, muncitorii vor cere anumite reforme, care le vor consolida partidul. Ei vor cere naționalizarea domeniilor confiscate, republica federativă, reprezentarea reală a muncitorilor. Ei vor duce pînă la capăt, în sens revoluționar, măsurile economice ale **democrației**[2].

Această a doua concepție asupra revoluției, deși ține seamă de anumite condiții obiective, pentru că admite trecerea prin faza în care va domni mica burghezie, se resimte totuşi de influenţa revoluţiei-mijloc.

---

* Autorul se referă, probabil, la textul lui Marx și Engels, *Adresa Comitetului Central către Liga Comuniștilor,* datat Londra martie 1850 (v. Marx - Engels, *Opere alese,* Ed. P.C.R., vol. I, p. 89—100). (n. ed.).

[1] *Enthüllungen über den Kölner Kommunisten-Prozess, Anhang* IX, p. 75 și urm.
[2] *Ibidem,* p. 75 și urm.

Dar după 1850, cînd situaţia se linişteşte complet, după ce K. Marx şi F. Engels, deşi în exil, dobîndesc liniştea sufletească necesară şi meditează mai profund asupra fenomenelor sociale, alte idei vin să înlocuiască concepţia lor asupra tacticii socialiste. Ei rup complet cu blanquismul. Punctul de vedere politic în revoluţie este împins pe al doilea plan. Ei ştiu că revoluţiile nu se improvizează. O concepţie mai clară asupra determinismului social, în acelaşi timp cu înfrîngerile suferite le arată că vechile convingeri trebuiesc revăzute şi transformate. Ei se opun înflăcărării tinereşti întotdeauna gata să declare o insurecţie. Porind de la acest punct de vedere, ei se declară împotriva partidului Willich-Schapper, care voia să instaureze din nou terorismul în Germania, şi împotriva lui Bakunin, care urmărea aceleaşi scopuri în Internaţională. Polemicile cu E. Dühring sau cu anarhiştii vădesc acelaşi fel de a vedea.

Dintr-o scrisoare adresată socialistului rus Annencov, se vede că Marx, încă din timpul şederii sale la Bruxelles, dezaproba concepţia revoluţionară a lui Blanqui[1]. În 1852, într-un articol din *New-York Daily Tribune*, Marx scrie că partidul comunist nu şi-a închipuit niciodată „că ar putea să înfăptuiască cum şi cînd va crede de cuviinţă revoluţia menită să traducă în viaţă ideile lui".[2]

---

[1] *Die „Neue Zeit"*, T. I, p. 240. Într-un articol din *Deutsche-Brüsseler Zeitung* împotriva lui Karl Heinzen, Marx se declară împotirva oricărei violenţe *(Lit. Nachlass*, T. II, p. 464). (Articolul lui Marx împotriva lui Karl Heinzen la care se referă Mihai Ralea, intitulat *Critica moralizatoare şi morala critică*, tipărit în Marx - Engels, *Opere*, vol. 4, p. 333—362, nu cuprinde ideea antiviolenţei pe care i-o atribuie, surprinzător, autorul tezei de doctorat, n. ed.).

[2] K. Marx, *Revolution und Konter-Revolution*, p. 134. (Textul citat îi aparţine lui Engels şi nu lui Marx şi este extras din articolul lui Engels *Recentul proces de la Colonia* şi cf. Marx - Engels, *Opere*, vol. 8, ed. cit., p. 423. M. Ralea nu menţionează faptul că seria de articole *Revoluţie şi contrarevoluţie* în Germania a fost scrisă în 1851—1852, pentru *New-York Daily Tribune* de F. Engels, deşi articolele au apărut sub semnătura lui K. Marx. În volumul apărut separat cu acest titlu în 1896, a fost inclus şi articolul *Recentul proces de la Colonia* scris de Engels în decembrie 1852 la rugămintea lui Marx, pentru acelaşi ziar şi purtînd semnătura acestuia din urmă (n. ed.).

El a început să-şi dea bine seama că revoluţiile nu pot să reuşească decît în anumite momente, „că ele nu sînt posibile decît în perioadele, în care *forţele de producţie* moderne intră în contradicţie cu *formele de producţie burgheze.*" Dar anii de după 1848 „s-au remarcat, dimpotrivă, printr-o prosperitate industrială fără pereche. Îi lipsea revoluţiei proiectate, prima dintre condiţiile ei: un proletariat redus la şomaj şi dispus să se lupte."[1] Astfel *Circulara din 1850*, cu toate că a fost semnată de Marx, nu mai corespundea întocmai vederilor sale[2].

Revoluţiile politice îi par imposibile în epoci de prosperitate. Ele devin probabile în epocile de criză economică[3].

Cît despre revoluţiile economice sau sociale, Marx nici nu vrea să audă vorbindu-se de o altă concepţie, decît de concepţia evoluţionistă. Proletariatul nu poate aspira la un regim socialist decît în ţările de concentrare capitalistă, în care clasa muncitoare formează o majoritate bine organizată. Din acest moment şi pînă la sfîrşitul vieţii sale, Marx va dispreţui acele manifestări cărora le-a dat numele de *„Revolutions-Spielerei"* şi al căror efect imediat este descurajarea proletariatului: „Înăbuşirea prin violenţă a unei revoluţii produce celor care au participat la ea, în special celor azvîrliţi de pe pămîntul natal în exil, un şoc care, ca să spunem aşa, face ca şi cei înzestraţi cu o personalitate puternică să-şi piardă un timp mai mult sau mai puţin îndelungat luciditatea. Mersul istoriei îi descumpăneşte, ei nu vor să înţeleagă că forma mişcării s-a schimbat. De aici, jocul de-a conspiraţia şi de-a revoluţia, la fel de compromițător pentru ei înșiși ca pentru cauza căreia îi servesc..."[1] Atît Marx cît și Engels vor rămîne credincioși acestei concepții pînă la sfîrșitul vieții, considerînd-o singura adevărată. Engels o expune foarte pregnant în prefața, pe care o scrie la *Luptele de clasă în Franța*. El este convins, că condițiile luptei de clasă, ca și cele ale revoluției, sînt altele decît în 1848. Ceea ce scria el în colaborare cu Marx în epoca *Manifestului comunist* îi pare depășit. În toate revoluțiile anterioare, în revoluția engleză de la 1688 ca și în revoluțiile franceze de la 1789 și 1848, proletariatul se găsea în minoritate. Dar de atunci s-au schimbat multe. Franța, Austria, Germania, Rusia, au devenit țări industriale, bazîndu-se pe un proletariat numeros. „Dacă nici măcar această puternică armată a proletariatului nu și-a atins încă țelul, dacă, departe de a cuceri victoria printr-o singură mare lovitură, ea trebuie să înainteze încet, cucerind printr-o luptă grea și dîrză o poziție după alta, aceasta dovedește o dată pentru totdeauna că în 1848 era cu neputință să se obțină transformarea socială printr-o simplă lovitură dată prin surprindere."* Comuna din 1870 a adus o nouă dovadă a incapacității clasei muncitoare de a guverna. Ea a cucerit puterea, dar n-a știut să se slujească de ea.

---

[1] Ch. Andler, *Commentaire*, p. 56.

[2] *Ibid.*, p. 55.

[3] A se vedea prefaţa la cartea *Zur Kritik d. Politischen Ökonomie*, şi *Die Klassenkampfe*, p. 163.

Dar dacă proletariatul a fost învins în lupta violentă, puterea lui a crescut prin votul universal. Candidaturile muncitorești s-au despărțit de candidaturile burgheze. „În timpul agitației electorale el ne-a oferit cel mai bun mijloc de a veni în contact cu masele populare..."[2] Succesul alegerilor a determinat formarea marilor partide muncitorești, trimițînd reprezentanți de seamă în parlament. „Și așa se face că burghezia și guvernul au ajuns să se teamă mai mult de acțiunea legală decît de cea ilegală, a partidului muncitoresc, mai mult de succesele în alegeri decît de cele ale insurecției"[1]. Dealtfel revoluția violentă, după vechea concepție, nu mai era posibilă. Odată cu dezvoltarea armatei și perfecționarea armamentului, victoria luptelor de baricade devenea imposibilă. Dacă insurgenții ar fi încercat să cîștige armata pentru cauza răscoalei, ei s-ar fi lovit de vigilența guvernului pentru menținerea ordinii și disciplinei. „Să nu ne facem iluzii în această privință : o adevărată victorie a insurecției asupra armatei în lupta de stradă, adică o victorie ca cea repurtată în lupta dintre două armate, este un lucru dintre cele mai rare." Timpul revoluțiilor înfăptuite de minorități a trecut. Acum masele trebuie să acționeze pe alte căi : sindicalismul și parlamentarismul. Chiar în țările latine, gustul pentru revoluția violentă a scăzut simțitor și a fost înlocuit de propaganda sau activitatea parlamentară. Pînă în 1892 aveau două milioane de voturi ; încetul cu încetul vor avea și voturile țăranilor și ale micii burghezii. Și Engels conchide : „Istoria a arătat însă că nici noi nu am avut dreptate, că părerea noastră de atunci a fost o iluzie. Istoria a mers mai departe : ea nu numai că a spulberat eroarea noastră, de atunci, dar a schimbat radical și condițiile în care proletariatul trebuie să ducă lupta." „Ironia istoriei universale pune totul cu capul în jos. Noi, «revoluționarii», «amatorii de răsturnări», reușim mai bine cu mijloacele legale decît cu cele ilegale și cu răsturnarea."[2]

Iată două moduri de a concepe revoluția, cel puțin diferite. Între primul mod, în care Marx și Engels considerau revoluția și cel de al doilea, este o contradicție flagrantă. Ce concluzie trebuie să tragem din această contradicție ? Cele două moduri sînt imposibil de împăcat între ele ? Dacă da, atunci care poate fi explicația existenței unor puncte de vedere atît de diferite în cadrul unei doctrine atît de coerente și atît de sistematice ca aceea a lui Marx ? Criticii contemporani au încercat să dea diverse explicații.

---

[1] Marx, *Nachwort zu den Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln*, p. 72 (v. Marx - Engels, *Opere*, vol. 18, p. 568).

* V. Marx - Engels, *Opere*, vol. 22, ed. cit., p. 511 (n. ed.).

[2] Engels, Prefață la *Luptele de clasă în Franța* de Marx (v. Marx - Engels, *Opere*, ed. cit., vol. 22, p. 515).

[1] *Ibid.*

[2] *Engels, Einleitung z. Marx's Klassenkämpfe*, p. 6 și urm. (v. Marx - Engels, *Opere*, ed. cit., vol. 22, p. 509 și 521).

E. Bernstein crede că Marx a voit numai să împace vechiul socialism pacifist al utopiştilor cu doctrina blanquistă. Dar aceasta din urmă este de departe cea mai puternică şi ea şi-a pus pecetea asupra întregului sistem. În zadar încercă Marx mai tîrziu să împace aceste concepţii diferite, originea dualistă a sistemului său persistă şi constituie viciul acestei doctrine revoluţionare[1]. Această explicaţie este adevărată pentru primele concepţii ale lui Marx; ea nu este însă pentru modul în care **a conceput revoluţia în perioada** maturităţii sale. A pretinde că Marx a fost supus toată viaţa influenţei blanquiste, înseamnă a veni în contradicţie cu textele. L-am văzut de mai multe ori protestînd împotriva acestei influenţe, negînd orice influenţă de acest tip. El îl consideră pe Blanqui un simplu agitator burghez. Dacă l-ar fi urmat, nu ar fi ajuns niciodată la concepţia clasei revoluţionare, care constituie specificul teoriei sale. Elementul de mister, de conspiraţie este cu totul absent din doctrina marxistă, o clasă neputînd conspira ca o sectă. Dat fiind numărul şi rolul ei public, acţiunea ei trebuie în mod necesar să se desfăşoare la lumina zilei.

W. Sombart a încercat să dea o altă explicaţie dualismului marxist. El porneşte de la un punct de vedere psihologic: „Din punct de vedere psihologic, aceste păreri contradictorii sînt uşor de explicat... Nu trebuie să uităm că K. Marx ca şi F. Engels au conceput doctrina lor în bubuitul tunului şi al încăierărilor revoluţionare, şi că ei înşişi erau nişte spirite înfocate care alergau mereu dintr-un loc într-altul, pentru a înflăcăra Europa... Gîndiţi-vă ce cantitate de furie şi de ură trebuia să se îngrămădească în sufletul acestor emigranţi, pe care nimic nu i-a cruţat: nici ruşinea, nici ura, nici batjocura, nici dispreţul. Închipuiţi-vă ce voinţă hotărîtă şi ce stăpînire de sine le trebuia, pentru a nu-şi ataca adversarii, ori de cîte ori se ivea ocazia. Cînd ura umple sufletul agitatorilor, concepţiile lor realiste (dispar)* şi vechea lor pasiune revoluţionară pune din nou stăpînire pe ei."[1]

În sfîrşit un alt autor, W. Simkowitch, crede că opoziţia dintre revoluţie şi evoluţie, la Marx, se datoreşte spiritului său hegelian, care vedea peste tot contraste între teză şi antiteză. Pacea se transformă în răscoală, în timp ce răscoala se transformă în pace.

Istoria nu este decît un veşnic antagonism al contrariilor. Epoca revoluţionară dă naştere unei epoci de pace. Binele purcede din rău şi invers. Iată de ce Marx se declară partizan al principiului „ce-i mai bine vine din ce-i mai rău" *(je schlimmer desto besser)*. De aci dispreţul său pentru reforme, pentru paleativele care stînjenesc cursul fatal al istoriei. El scrie undeva: „În general sistemul liber-schimbist este distrugător. El zdruncină vechile ţări şi face ca antagonismul dintre proletariat şi burghezie să ia forma cea mai ascuţită."[2]

Toate aceste explicaţii conţin desigur o parte de adevăr. E foarte firesc ca doctrina unui militant ca Marx, doctrină care trebuie să se adapteze atîtor situaţii diferite, să nu poată prezenta simetria unui sistem filozofic conceput în linişţea unui cabinet de lucru. Elaborarea unei doctrine revoluţionare este înainte de toate o problemă de conştiinţă, şi, ca atare, autorul îşi asumă o mare răspundere; iată de ce asemenea doctrină se caută pe sine, se reculege, renaşte sub o altă formă, în conformitate cu evoluţia faptelor. Totuşi o doctrină ca aceea a lui Marx conţine, dincolo de variaţiile de formă şi de ton, un spirit general consecvent, legat de sistemul economic marxist. Metoda, pe care trebuie să o folosim pentru a descoperi spiritul general al unei doctrine, nu poate consta, în nici un caz, din confruntarea severă, *al-litteram*, a textelor. Este greu de găsit o doctrină, ale cărei texte să prezinte o continuă uniformitate de vederi. Pentru a descoperi spiritul general care însuflețește o teorie, trebuie să fii atent la intențiile dominante ale autorului, la scopul pe care și l-a propus.

---

[1] E. Bernstein, *Socialisme théorique et Socialdémocratie pratique*, trad. Cohen.

* Cuvîntul pus în paranteză a fost omis de autor în traducere, ceea ce făcea de neînţeles pasajul (Sombart spune „sufletul lor realist dispare") (n. ed.).

[1] W. Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegung*, 9-e éd. 1920, p. 75.

[2] W. Simkowitch, *Le marxisme contre le socialisme*, p. 285.

Ce voia să demonstreze Marx? Din ce necesități de ordin practic s-a inspirat el, cînd a crezut că găsește în revoluție soluția cea mai bună? În prima parte a acestei expuneri, am arătat că Marx era preocupat de o singură idee: demonstrarea teoretică a existenței proletariatului, problemă pe care i-o impusese evoluția capitalismului industrial în secolul al XIX-lea. Dacă pornim de la ideea că aci este nucleul sistemului său, dualismul evoluție-revoluție ne apare într-o nouă lumină: *ideea de revoluție prezentată ca lupta și victoria unei clase nu poate să fie decît evoluționistă.*

Într-adevăr, cînd în locul unei mulțimi pestrițe, alcătuită din tot felul de oameni, apare, ca factor principal al revoluției, o clasă determinată, aceasta înseamnă că se ține seamă de condițiile reale, în care se găsește societatea. O clasă, cum s-a străduit să demonstreze Marx, se formează încet, în etape. În mod fatal, revoluția trebuie să aștepte momentul desăvîrșirii acestui proces, atingerea ultimei etape a evoluției sale. Marx identifică ultimul moment al formării clasei cu realizarea însăși a revoluției. El scrie: „Deocamdată antagonismul dintre proletariat și burghezie este o luptă de clasă, *luptă a cărei ultimă expresie înseamnă o revoluție totală*"[1].

Privită sub acest aspect, doctrina marxistă a revoluției nu ne mai apare dualistă. Dimpotrivă, ea trebuie considerată ca un *monism evoluționist.*

S-ar putea totuși obiecta că o mulțime de texte, pe care le-am citat mai sus, se opun unei interpretări unilaterale a acestei doctrine. Comentatorii moderni, care văd înainte de toate în marxism dualismul revoluție-evoluție, fac o confuzie care provine, după părerea noastră, din faptul că ei nu observă deosebirea dintre două momente foarte diferite ale acestei doctrine. Marx face deosebirea între *epoca formării proletariatului,* care este o *revoluție economică,* datorită evoluției capitalismului industrial, și epoca *transferului de putere* de la burghezie la clasa muncitoare, deja constituită, care este o *revoluție politică.* Dar liderul socialismului științific subordonează al doilea moment, răsturnarea politică, primului, adică revoluției economice. Materialismul său istoric ne prezintă, dealtfel, transformările *suprastructurii* politice ca fiind determinate de transformările *infrastructurii economice.* Această ierarhie a transformărilor intervenite în viața socială, această subordonare a factorilor politici factorilor economici, ne arată foarte bine esența gîndirii marxiste, care este înainte de toate, deterministă, deci evoluționistă. Ea nu ar putea admite principiul: *societas facit saltus.* Marx acordă întîietate revoluției economice, pentru că aceasta poate fi prevăzută în mod științific, poate fi determinată matematic (cel puțin așa credea el), dat fiind substratul său uniform și omogen ea nu poate rezerva surprize, și ca atare este capabilă să-și asume toate răspunderile. Dimpotrivă, Marx acordă revoluțiilor politice un rol secundar, ele putînd fi improvizate după voie, ca un fel de „deus ex machina", chiar atunci cînd nu sînt determinate de starea mediului economic și social.

I s-a obiectat cu toate acestea[1] lui Marx de a nu fi eliminat total din doctrina sa momentul politic al cuceririi puterii de către clasa muncitoare. Dar această obiecție nu ni se pare întemeiată. Ar fi absurd ca o clasă, formată treptat și prezentînd toate garanțiile cerute de Marx pentru a fi recunoscută ca atare, să nu cucerească puterea, în ziua în care ea va avea de jucat un rol preponderent în economia societății. Chiar dacă n-ar vrea, această clasă este împinsă de o logică naturală către acest eveniment, care nu trebuie însă grăbit; dar această primejdie nu este iminentă, este chiar exclusă datorită subordonării ierarhice a celor două momente diferite. Marx spune clar: „Pe o anumită treaptă a dezvoltării lor, forțele de producție materiale ale societății intră în contradicție cu relațiile de producție existente, sau, ceea ce nu este decît expresia juridică a acestora din urmă, cu relațiile de proprietate (Eigenthumverhältnissen)... în cadrul cărora ele s-au dezvoltat pînă atunci. Din forme ale dezvoltării forțelor de producție, aceste relații se transformă în cătușe ale lor. Atunci începe o epocă de revoluție socială. O dată cu schimbarea bazei economice are loc, mai încet sau mai repede, o revoluționare a întregii uriașe suprastructuri. Atunci cînd cercetăm asemenea revoluționări, trebuie să facem întotdeauna o deosebire între revoluționarea materială a condițiilor economice de producție, care poate fi constatată cu precizie științifică, și formele juridice, politice, religioase, artistice sau filozofice, într-un cuvînt formele ideologice, în care oamenii devin conștienți de acest conflict și-l rezolvă prin luptă. După cum un individ oarecare nu poate fi judecat după ceea ce gîndește despre sine, tot astfel o asemenea epocă de revoluție nu poate fi judecată prin prisma conștiinței sale. Dimpotrivă, această conștiință trebuie explicată prin contradicțiile vieții materiale, prin conflictul existent între forțele de producție sociale și relațiile de producție."[1]

---

[1] Apendice la *Das Elend der Philosophie*, p. 159.

[1] E. Bernstein, *Socialisme théorique et social-democratie pratique*, cap. *Marxisme et Blanquisme*; Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegung*, cap. *K. Marx* (autorul se referă probabil la capitolul intitulat *Die Kritik des Marxismus* din cartea lui Sombart, n. ed.).

Marx nu vrea nicidecum să forțeze realitatea istorică; am văzut acest lucru în pasajul în care arată că este inutil să se facă o revoluție, atunci cînd conflictul dintre „forțele" și „relațiile" de producție nu a izbucnit. Marx nu a susținut niciodată ideea recurgerii la revoluție în epoci de prosperitate[2].

Într-una din lucrările sale de tinerețe asupra *Problemei evreești* Marx arată că revoluția politică nu are decît o influență cu totul superficială, că se efectuează „fără a revoluționa cu adevărat bazele societății". Ea poate răsturna guvernele, dar nu poate modifica relațiile sociale mai profunde. Dacă nu este pregătită de o revoluție socială, succesele ei vor fi efemere[1].

Vedem astfel cum se condiționează reciproc diferitele momente ale revoluției marxiste. Nu poate fi așadar vorba de un dualism. Dimpotrivă, fazele diferite, aceea a formării clasei și aceea a cuceririi politice, nu sînt decît expresia unică a istoriei proletariatului în ascensiunea sa socială. Ultimul moment, momentul politic, nu este altceva decît ultima verigă a unui lanț de transformări anterioare. El devine necesar și indispensabil antecedentelor.

Dar ce trebuie să credem despre felul în care proletariatul va pune mîna pe putere? Va fi violent și sîngeros? Sau, dimpotrivă, împăciuitor și pașnic? Prefața lui Engels la *Luptele de clasă în Franța* de Marx, analizată mai sus, dădea un răspuns clar acestei întrebări. Dar următorul pasaj dintr-un discurs ținut în 1872 la Amsterdam aruncă o lumină nouă și edificatoare asupra acestei probleme: „Într-o bună zi, muncitorul va trebui să ia puterea politică în mîinile sale, pentru a statornici noua organizare a muncii, el va trebui să răstoarne vechea politică pe care se sprijină vechile instituții dacă nu vrea ca, asemenea primilor creștini, care au disprețuit și au respins politica, să renunțe la împărăția lui în această lume.

Dar noi n-am afirmat niciodată că pentru a atinge acest scop trebuie folosite în toate cazurile mijloace identice.

Noi știm că trebuie să se țină seama de instituțiile, moravurile și tradițiile existente în diferite țări, și nu negăm că există țări, cum sînt America, Anglia și, dacă aș cunoaște mai bine instituțiile voastre, aș mai adăuga, poate, și Olanda, în care muncitorii își pot atinge scopul prin mijloace pașnice."* Aceste cîteva rînduri făceau pe atunci inutilă prefața lui Engels, scrisă cu douăzeci de ani mai tîrziu.

---

[1] Prefață la *Critica economiei politice*, p. III (v. Marx-Engels, *Opere*, ed. cit., vol. 13, pag. 9).

[2] *Die Klassenkämpfe, 1848—1850*, p. 103.

[1] H. Cunow, T. II, p. 314: „Marx făcea o deosebire între revoluția politică și cea socială. Prima răstoarnă guvernul fără să modifice altceva, cea de-a doua transformă mai adînc relațiile de producție."

* V. Marx-Engels, *Opere*, ed. cit., vol. 18, p. 164 (n. ed.).

Pentru a arăta și mai bine că intențiile proletariatului nu comportă violența, Marx face o nouă deosebire între *revoluțiile burgheze* și *revoluțiile proletare*. Scopul celor dintîi este cucerirea libertăților constituționale și democratice: mișcările politice. Ele au fost îndreptate împotriva claselor reacționare, împotriva monarhiei, feudalității, clerului, pentru a scutura jugul bunului plac și a instaura libertatea. Astfel de mișcări nu puteau să reușească decît realizînd adevărate performanțe, grație cărora cîștigau de partea lor gloata și o parte din armată. Deznodămîntul putea fi tot atît de bine un eșec ca și o victorie. Pur și simplu decidea hazardul. Iată de ce revoluțiile burgheze, democratice, conțineau ceva neprevăzut, surprinzător, catastrofal.

Revoluția proletară, dimpotrivă, se desfășoară în etape succesive, dar previzibile, prin evoluția naturală a factorilor economici. Ea *întrebuințează* instrumentele democratice, votul universal, presa, deja cucerite de către burghezie. Democrația este barometrul, care indică gradul de dezvoltare al proletariatului. Societățile cu moravuri democratice sînt societăți, care au trecut deja prin revoluția burgheză, în sînul cărora burghezia și-a jucat rolul și în care capitalismul cu corelativul său, liberalismul, sînt în plină înflorire. Nu mai rămîne clasei muncitoare decît să îndeplinească revoluția cu mijloacele democratice, cucerite în prealabil de burghezie.

Revoluția proletară este o revoluție democrată și nu o revoluție pentru democrație. Iată de ce, ea nu va cuprinde nimic violent sau neașteptat.[1]

Este tocmai ceea ce a arătat Marx în cartea sa *Optsprezece Brumar*: „Revoluțiile burgheze ca, de pildă, cele din secolul al XVIII-lea, înaintează vijelios, din succes în succes, se întrec în efecte dramatice, oamenii și lucrurile parcă ar fi inundate în lumina unor focuri

---

[1] K. Kautsky, *Die proletarische Revolution*, p. 81, Stuttgart, 1922.

bengale, fiecare zi aduce un nou val de extaz. Dar ele sînt efemere, își ating în scurt timp apogeul, după care societatea, înainte de a învăța să-și însușească cu luciditate rezultatele perioadei sale de avînt tumultuos, cade într-o mahmureală îndelungată. Dimpotrivă, revoluțiile proletare, revoluțiile secolului al XIX-lea, se critică singure mereu, își întrerup într-una propriul lor curs, revin asupra celor ce par gata înfăptuite pentru a o lua de la început, ridiculizează necruțător și în amănunt jumătățile de măsură, slăbiciunile și aspectele lamentabile ale primelor încercări și par a nu-și doborî adversarul decît pentru ca acesta să soarbă forțe noi din pămînt și să se ridice din nou, cu puteri înzecite, împotrivă-le, dau mereu înapoi, speriate, în fața imensității nedefinite a propriilor lor țeluri, pînă nu se creează o situație care face imposibilă orice întoarcere și pînă cînd însăși viața nu strigă: *Hic Rhodos, hic salta!*"[1]

*

Am văzut pînă aici cum s-a format organul revoluționar și cum trebuie să se dea bătălia pentru a pune mîna pe putere. Să continuăm analiza noastră. Să ne închipuim o clipă că ne aflăm a doua zi după revoluția socială. Ce va face proletariatul victorios cu mecanismul statului? Care va fi modul lui de guvernare? Va menține organizarea tradițională a statului sau o va înlocui prin altceva? Cea dintîi atitudine a lui Marx față de stat este inspirată de distincția, pe care o făcea Hegel între „stat" și „societate" („Staat und „Gesellschaft"). Societatea, după Marx, are o bază naturală, instinctivă; ea este reunirea indivizilor avînd aceleași interese materiale, pe care poate să le satisfacă mai ușor prin colaborare[2]. Statul dimpotrivă, nu este decît forma politică a acestei societăți, el are așadar o origine ulterioară, oarecum artificială, care rezultă din forma, pe care o anumită clasă o impune societăţii. Astfel, pentru Marx, „statul" şi „societatea" nu sînt cele două aspecte ale unuia şi aceluiaşi lucru, ca pentru autorii secolului al XVIII-lea. Dimpotrivă, între ele există o opoziţie[1]. Engels împărtăşeşte şi el opiniile lui Marx în această privinţă: „Aşadar, statul nu este nicidecum o forţă impusă societăţii din afară; el nu este, de asemenea, nici «realitatea ideii morale», «imaginea şi realitatea raţiunii», după cum susţine Hegel. Statul este, dimpotrivă, un produs al societăţii pe o anumită treaptă de dezvoltare; el stă mărturie faptului că această societate s-a încurcat într-o contradicţie de nerezolvat cu sine însăşi, că s-a scindat în antagonisme de neîmpăcat, din care nu este în stare să se elibereze. Dar pentru ca aceste antagonisme, aceste clase cu interese economice contradictorii să nu se macine unele pe altele şi să nu macine şi societatea într-o luptă stearpă, a devenit necesară o forţă care, stînd în aparenţă deasupra societăţii, să atenueze conflictul, să-l ţină în limitele «ordinii». Această forţă, *ieşită din sînul societăţii, dar care, situîndu-se deasupra ei, se înstrăinează din ce în ce mai mult de ea, e statul.*"[2] Astfel fiecare individ face parte din două sfere sociale: pe de o parte societatea, în care trăieşte ca persoană particulară şi de care depind interesele sale economice, ca şi aspiraţiile şi sentimentele pe care le nutreşte, pe de altă parte statul prin clasa din care face parte.[3] Engels face adesea deosebirea între omul natural şi cetăţean. Aceeaşi influenţă a lui Hegel asupra tînărului Marx se vede în mica broşură, intitulată *Die heilige Familie*[4] Consecvent materialismului istoric, Marx va subordona „statul" „societăţii" (regăsim aici tendinţa sa „antipolitică"). Nu statul determină forma de organizare a societăţii, dimpotrivă, societatea determină forma de organizare a statului. „«Nedreptatea în relaţiile de proprietate», determinată de diviziunea modernă a muncii, de forma modernă a schimbului, de concurenţă, de concentrare etc., nu rezultă nicidecum din dominaţia politică a clasei burgheze, ci, invers, dominaţia politică a clasei burgheze rezultă din aceste relaţii de producţie moderne..."[1]

---

[1] A se vedea: *Ibid.*, p. 67 (v. Marx - Engels, *Opere*, vol. 8, ed. cit., 12—23).

[2] K. Marx, *Le capital*, T. I, ed. 4, p. 46 și 316.

Engels repetă acelaşi lucru cînd spune: „Iar statul modern nu este, la rîndul lui, decît organizaţia, pe care şi-o creează societatea burgheză pentru a menţine condiţiile exterioare generale ale modului de producţie capitalist, împotriva unor încălcări atît din partea muncitorilor cît şi a unor capitalişti. Statul modern, oricare ar fi forma sa, este prin însăşi esenţa sa o maşină capitalistă, statul capitaliştilor, întruchiparea capitalismului colectiv."[2]

Hegel schiţase fizionomia lui „vollendete Staat", al statului ideal, care trebuia să fie realizarea ideii morale. Marx de asemenea visează un stat, care ar fi realizarea justiţiei, libertăţii şi moralei[3]. Numai că el nu dă nici un exemplu din trecut. Statul grec sau roman ca şi statul feudal sînt, după părerea lui, expresia desăvîrşită a exploatării celor slabi de către cei puternici. Dar putem spera că în viitor această exploatare va înceta? Singura speranţă stă în orînduirea socialistă care, făcînd să dispară clasele, va face să dispară tot-

---

[1] H. Cunow, *op. cit.*, T. I, p. 250.

[2] F. Engels, *Ursprung der Familie*, etc., IV-e ed., p. 177 (v. Marx - Engels, *Opere*, ed. cit., vol. 21, p. 165).

[3] *Ibid.*, p. 177.

[4] *Gesammelte Schriften von K. Marx und F. Engels* (cuvintele sînt subliniate de M. Ralea, n. ed.), editate de F. Mehring, T. II, p. 222—227.

---

[1] K. Marx, *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral*, în *Lit. Nachlass*, T. II, p. 445 (v. Marx - Engels, *Opere*, ed. cit., vol. 4, p. 340); în acelaşi sens, *Lit Nachlass*, T. II, p. 228—230; de asemenea *Bürgerkrieg in Frankreich*, ed. III, p. 12.

[2] F. Engels, *Anti-Dühring*, 6-a ed., p. 30 (v. Marx - Engels, *Opere*, ed. cit., vol. 20, p. 275), Cf., de asemenea asupra lui L. Feuerbach, p. 49—50: „Societatea îşi creează un organ pentru apărarea intereselor ei comune împotriva atacurilor interne şi externe. Acest organ este puterea de stat. Abia constituit, acest organ se autonomizează faţă de societate, şi anume cu atît mai mult cu cît devine mai mult organul unei clase determinate şi impune mai direct dominaţia acestei clase. Lupta clasei asuprite împotriva clasei dominante devine în mod necesar o luptă politică, o luptă în primul rînd împotriva dominaţiei politice a acestei clase..." (v. Marx - Engels, *Opere*, ed. cit., vol. 21, p. 300).

[3] *Lit. Nachlass*, T. I, p. 265 şi 411; Engels, *Anti-Dühring*, p. 301.

odată şi statul, care este simbolul antagonismului dintre ele. Forma politică va trebui aşadar să dispară în sistemul marxist. Urmînd căi diferite şi întrebuinţînd metode diferite, Marx ajunge să fie de acord în această privinţă cu Saint-Simon şi cu Proudhon. El spune clar în *Manifestul comunist* că proletariatul trebuie să realizeze *revoluţia socială* pentru a face să înceteze regimul claselor: „Cînd, în cursul dezvoltării, vor fi dispărut deosebirile de clasă şi întreaga producţie va fi fost concentrată în mîinile indivizilor asociaţi, atunci puterea publică îşi va pierde caracterul ei politic. În sensul propriu al cuvîntului puterea politică este puterea organizată a unei clase pentru asuprirea alteia."*

Cum va distruge proletariatul statul după ce va fi ajuns la putere, pentru a pune capăt dualismului între „societate" — „stat", făcînd din acesta din urmă expresia sinceră a celei dintîi? E greu de dat un răspuns şi Marx a ezitat mult timp înainte de a-l da. După cum arată *Manifestul comunist*, proletariatul trebuie să cucerească puterea statală, şi la sfîrşitul unei anumite perioade de timp, după ce va fi realizat orînduirea socialistă, trebuie să suprime statul pur şi simplu.[1] Prin ce mijloace?

Puţin mai tîrziu, în perioada creării Internaţionalei, Marx nu pare să dezaprobe, în prima adresă pe care i-o trimite, soluţia foarte la modă pe atunci în Europa şi care preconiza înlocuirea statului burghez printr-un sistem de cooperative. El o prezintă drept forma dinainte stabilită, pe care proletariatul ajuns la putere trebuie să o instaureze.

După Comuna din 1871, Marx renunţă la această concepţie, înlocuind-o cu aceea a unui regim municipal descentralizat. În adresa pe care o trimite Internaţionalei cu ocazia războiului franco-german, ia ca model Comuna din Paris din 1871: „Comuna din Paris urma, bineînţeles, să servească drept model tuturor marilor centrale industriale ale Franţei. De îndată ce Comuna ar fi fost instaurată la Paris şi în centrele mai importante din provincie, vechea administrare centralizată ar fi trebuit să facă loc autoadministrării producătorilor. În schiţa sumară a organizării naţionale, pe care Comuna n-a avut răgazul s-o elaboreze mai pe larg, se spune categoric că Comuna urmează să fie forma politică chiar şi a celui mai mic sat şi că la ţară armata permanentă avea să fie înlocuită printr-o miliţie populară, în care stagiul de serviciu să fie foarte redus."* În această organizaţie comunală, Marx găseşte mijlocul de a răsturna bazele economice, pe care se sprijină stăpînirea de clasă[1].

Prin **1872**, în prefaţa unei noi ediţii a *Manifestului comunist*, Marx şi Engels ajung la concluzia că în urma experienţelor făcute şi a numeroaselor schimbări survenite în structura socială şi în politica mondială, se impunea o revizuire a vechilor soluţii. Se renunţă la soluţia municipală şi cooperatistă. În schimb se afirmă necesitatea *dictaturii proletariatului*. În *Entwurf des Gothaer Programms***, Engels spune că, după victorie, orînduirea socialistă şi distrugerea statului nu vor veni imediat şi că se impune o formă de tranziţie. Care va fi forma politică a statului în această perioadă? „Între societatea capitalistă şi cea comunistă se află perioada transformării revoluţionare a celei dintîi în cea de-a doua. Acestei perioade îi corespunde şi o perioadă de tranziţie politică, al cărei stat nu poate fi altul decît *dictatura revoluţionară a proletariatului*."[2]

Doctrina bolşevică, revendicîndu-se din Marx, vrea să dea acestei teorii o altă accepţie decît cea pe care i-o atribuise liderul socialismului ştiinţific.

Într-o lucrare a sa, *Statul şi revoluţia*, V. I. Lenin, sprijinindu-se pe textul de mai sus şi pe altele, pe care le interpretează după nevoile cauzei, a încercat să demonstreze că Marx a recomandat o dictatură politică a clasei muncitoare, regim în care absolutismul devine natural şi asuprirea de clasă poate să recurgă la toate mijloacele pentru a grăbi instaurarea comunismului[1]. Iată-ne din nou în faţa unui alt dualism al doctrinei marxiste[2]. Dacă afirmaţiile bolşevice asupra dictaturii proletariatului sînt adevărate, atunci tendinţa realistă şi evoluţionistă a lui Marx este din nou pusă sub semnul întrebării.

---

* V. Marx-Engels, *Opere*, ed. cit., vol. 4, p. 488 (n. ed.).

[1] Aceeaşi părere reiese din articolele pe care Marx le-a publicat în *New-York Daily Tribune*, 2 febr. 1854 şi 27 aprilie 1855.

* V. Marx-Engels, *Opere*, ed. cit., vol. 17, p. 357 (n. ed.).

[1] Aceeaşi părere se găseşte într-o scrisoare adresată lui Kugelmann, la 12 aprilie 1871, *Neue Zeit*. T. XX, B. I, p. 709.

** Engels s-a pronunţat asupra programului de la Gotha în două cunoscute scrisori către Bebel şi Kautsky (1875 şi 1891). *Critica programului de la Gotha* îi aparţine lui Marx (n. ed.).

[2] *Neue Zeit*, T. IX, vol. I, p. 572 (v. Marx-Engels, *Opere*, vol. 19, p. 29—30).

Într-adevăr, sau revoluţia politică trebuie să fie precedată de o revoluţie economică şi atunci dictatura este inutilă, sistemul comunist fiind deja realizat, sau cucerirea puterii se face fără pregătirea economică prealabilă şi atunci revoluţia fiind artificială, nu va putea să se menţină la putere nici chiar cu ajutorul dictaturii, conform principiului marxist care spune că „revoluţiile nu se fac".

Această dilemă este prea simplistă pentru a pretinde că cuprinde toată varietatea şi complexitatea gîndirii marxiste. Adevărul este că putem ieşi din această dilemă, dacă ţinem seamă de următoarele consideraţiuni. În zadar a voit Marx să facă din revoluţia politică o consecinţă a revoluţiei economice, el nu a putut eluda realitatea. În evoluţia societăţilor, transformarea instituţiilor economice nu are loc în acelaşi *ritm* cu transformarea instituţiilor politice. Acestea din urmă, putînd fi mai uşor modificate, urmează că în majoritatea cazurilor ele *apar* cu cîtva timp *înaintea* instituţiilor economice corespunzătoare.

---

[1] V. Lenin, *Staat und Revolution*, p. 82. El invocă în sprijinul afirmaţiilor sale o scrisoare a lui Engels către Bebel. Pentru această scrisoare a se vedea A. Bebel, *Aus meinem Leben*, II Teil, p. 318 şi urm.

[2] A se vedea în această privinţă Hans Kelsen : *Sozialismus und Staat* în *Archiv für Geschichte d. Sozialismus und Arbeiterbewegung*, 1918 ; F. Lenz, *Staat und Marxismus*, Berlin, 1921 ; K. Kautsky, *Die Diktatur des Proletariats*, Wien, 1918 şi *Terrorisme et communisme*, Paris, 1920. *Von der Demokratie zur Staatssklaverei*, Berlin, 1919 ; H. Cunow, T. I, p. 334, Sombart, p. 150.

Oricît de mecanicistă ar fi concepţia lui despre istorie, Marx nu poate totuşi îndepărta cu totul intervenţia factorului uman în determinismul social. Marx recunoaşte indirect rolul acestui factor. Iată de ce admite o dictatură a proletariatului, care, dacă nu poate să *determine* în mod absolut tranziţia, are cel puţin meritul de a o *grăbi* oarecum. Dealtfel, chiar depreciind factorul politic, Marx trebuie să recunoască existenţa unui moment în istoria proletariatului, moment în care acest factor va trebui să se impună. Altfel cum s-ar putea concepe realizarea orînduirii socialiste, numai prin evoluţia sindicală, în afara oricărei politici ?

Capitaliştii vor renunţa de bună voie la privilegiile lor ? Numai utopiştii ar putea crede acest lucru. Dacă n-ar fi vorba decît de preluarea unei gestiuni, — (şi chiar în acest caz se vor găsi întotdeauna opozanţi gata să lupte pentru privilegiile lor) — foolsirea puterii politice ar fi indispensabilă. Şi apoi cum se poate evita a doua zi după revoluţie revenirea contrarevoluţiei, chiar dacă ea nu ar fi decît instrumentul unei minorităţi ? După o revoluţie ies întotdeauna la iveală rămăşiţe reacţionare, care doresc restaurarea vechiului regim. Şi împotriva acestei stări de lucruri, este absolut necesar să ai la îndemînă un guvern în stare să menţină ordinea cea nouă. Vedem aşadar apărînd o anumită necesitate a dictaturii proletariatului, în epoca de tranziţie.

Dar asta nu înseamnă că dictatura proletariatului va avea un caracter absolutist, opus principiilor democratice, aşa cum şi-au închipuit teoreticienii bolşevici.

În orice caz, atît K. Marx cît şi F. Engels nu au conceput-o astfel. Proletariatul nu va institui dictatura unei minorităţi cu funcţia de a asupri clasele învinse şi restul proletariatului ; iată ce spune următorul pasaj din *Manifestul comunist :* „Toate mişcările de pînă acum au fost mişcări ale unor minorităţi, sau în interesul unor minorităţi. Mişcarea proletară este mişcarea independentă a imensei majorități, în interesul imensei majorități."[1]

Tot în *Manifestul comunist* se spune: „După cum am văzut mai sus, primul pas în revoluția proletară este ridicarea proletariatului la rangul de clasă dominantă, este cucerirea democrației"*. Iar în *Critica programului de la Gotha*: „dacă se poate spune sigur ceva, e că partidul nostru și clasa muncitoare nu pot să ajungă la putere decît sub forma republicii. Aceasta e forma specifică a dictaturii proletariatului cum a arătat deja marea revoluție franceză."[2]

Aceste texte sînt explicite. Nu este vorba de soviete locale, nici de suprimarea sistemului electoral parlamentar. Am vorbit despre prefața lui Engels la *Luptele de clasă în Franța* de K. Marx, în care el prezintă votul universal drept singurul instrument eficace în lupta de clasă. Acolo Engels arată clar că dictatura proletariatului trebuie și ea să meargă pe acest drum. Engels se întreabă de mai multe ori: ce trebuie să înțelegem prin dictatura proletariatului? „În ultimul timp, filistinul german este cuprins din nou de o spaimă salutară la cuvintele: dictatura proletariatului. Ei bine, domnii mei, vreți să știți cum arată această dictatură? Priviți Comuna din Paris. Aceasta a fost dictatura proletariatului"**. Pe de altă parte, Marx aprobă și el, în întregime, Comuna din Paris, pe care o consideră „forma politică în sfîrșit descoperită, în cadrul căreia putea fi înfăptuită eliberarea economică a muncii"***.

Dar Comuna a desființat votul universal și formele democratice? Nici vorbă. Într-o adresă a Consiliului General al Internaționalei, regimul democratic al Comunei este descris în felul următor: „Comuna era alcătuită din consilieri municipali aleși prin vot universal în diferitele arondismente ale Parisului. Ei erau răspunzători și oricînd revocabili"*.

Consiliile municipale procedau la rîndul lor la alegerea persoanelor care trebuiau să le reprezinte în consiliile superioare: „Se știe doar că societățile ca și indivizii, cînd este vorba de afaceri, se pricep, de obicei să pună omul potrivit la locul potrivit"**. K. Marx admiră și el acest sistem avînd ca bază reprezentarea și sufragiul, această instituție model a revoluției comuniste. Dar această organizare politică, asemănătoare cu aceea a tuturor țărilor liberale constituționale, nici nu merită titlul de dictatură. Ea nu constă în puterea absolută și care nu dă seamă nimănui a sovietelor, numite arbitrar și nu alese prin vot.

Se poate așadar vedea că teoria dictaturii proletariatului nu este o teorie izolată, un element ireductibil în ansamblul teoriei revoluționare marxiste.

Putem acum să aruncăm o privire generală asupra ideii de revoluție la Marx. Această idee este cuprinsă într-un sistem monist, bazat pe clasa muncitoare ca pe o realitate socială și care este în ochii săi singurul organ revoluționar. Această „revoluție-organ" nu poate să se îndeplinească fără ajutorul unui anumit mediu social. Ea se desfășoară în doi timpi, unul, constînd în formarea lentă a clasei, ceea ce implică condițiile economice ale concentrării capitalului și ale proletarizării; altul, în cucerirea puterii politice, ceea ce presupune depășirea primei faze.

„Revoluția-organ" se prezintă astfel ca o idee de revoluție mixtă, împăcînd cele două tipuri anterioare, revoluția-program sau revoluția economică și revoluția-mijloc sau revoluția politică. Prin această fericită îmbinare, noua idee de revoluție devine mai completă decît cele elaborate anterior.

Deși mai modestă și mai puțin poetică — deoarece nu promitea muncitorilor paradisul terestru în felul falansterelor lui Fourier — această idee a fost imediat adoptată de partidele muncitorești a căror doctrină oficială a devenit.

---

[1] *Manifestul comunst*, trad. Ch. Andler, p. 39 (v. Marx-Engels, *Opere*, ed. cit., vol. 4, p. 476).

* *Ibid.*, p. 487 (n. ed.).

[2] *Neue Zeit*, XX, I. I, p. 11.

** V. Marx-Engels, *Opere*, ed. cit., vol. 22, p. 193 (n. ed.).

*** *Ibid.*, vol. 17, p. 359 (n. ed.).

* *Ibid.*, p. 356 (n. ed.).

** *Ibid.*, p. 357 (n. ed.).

III

Din acest mod de a concepe transformarea societății decurg anumite consecințe.

a) În primul rînd revoluția devine pur muncitorească. Nu mai este vorba, ca la începutul secolului al XIX-lea, de a salva societatea întreagă, „poporul", așa cum voiau Babeuf sau Proudhon. Nu mai este vorba de a cuceri libertățile pentru toată lumea, cum se străduiau să o facă republicanii radicali sau însuși Blanqui.

Am văzut că la început, însuși Marx, inspirat de idei religioase și morale, se întreba cum se poate ajunge la eliberarea întregii societăți. Dar mai tîrziu, gîndirea sa se precizează, se desparte de acest tot amorf și confuz care este societatea pentru a se îndrepta către clasa muncitoare. Proletariatul devine singura clasa care merită să i se încredințeze misiunea de a înfăptui revoluția. Clasa muncitoare este clasa pe care trebuie să ne bizuim, pentru că ea este cea mai importantă în producție. Din această zi, muncitorii monopolizează în mod exclusiv revoluția. Organizarea Internaționalei pe baza acestor principii, îndepărtarea din sînul ei a membrilor care, ca Bakunin, preconizau din nou revoluția pentru toți, după vechiul sistem, organizarea din ce în ce mai puternică a sindicalismului au încurajat din ce în ce mai mult această tendință de exclusivism muncitoresc. Această „splendidă izolare" ducea pe încetul la un egoism de clasă. Începînd prin a fi numai instrumentul cel mai eficace în eliberarea tuturor, proletariatul uită în ascensiunea sa către putere misiunea morală pe care și-a asumat-o. El nu se mai gîndește decît la interesele lui și o spune fățiș cu un fel de cinism, care disprețuiește și își bate joc de atitudinile morale sau idealiste, silindu-se să nu țină seama de altruism sau de milă. Noțiunile de „dreptate socială", de fraternitate, de iubire, — atît de scumpe lui Saint-Simon — devin în ochii liderilor marxiști utopii ridicole. Noua concepție devine realistă și brutală. O clasă care își rezervă în mod exclusiv roadele victoriei și care declară că nu vrea să le împartă cu nimeni, — iată noul aspect al revoluției proletare în veacul al XIX-lea.

b) Pe măsură ce devenea mai unilaterală și mai exclusivistă, revoluția muncitorească a devenit și mai *materialistă*. Pe timpul lui Blanqui se înălțau baricade, oamenii își sacrificau viața în numele unui principiu abstract, al idealului, al demnității omenești, al libertății, al egalității morale și politice, într-un cuvînt pentru valori ideale, pentru imponderabilitate de ordin psihic. Marx declară: toate acestea nu sînt decît iluzii vane. Revoluția devine o chestiune de stomac. Dacă democrația luptă pentru idei, muncitorul luptă pentru pîine. Pentru a da o justificare morală noii revoluții, toată istoria este prezentată ca imorală. După exemplul trecutului, care n-a cunoscut decît instincte materiale, sînt scuzate noile tendințe. Astfel Marx a construit o filozofie materialistă a istoriei. Chiar Hegel, pe care Marx l-a urmat, ca un discipol credincios în timpul tinereții sale, întemeiase filozofia istoriei pe această idee foarte cunoscută: „Tot ce este real este rațional și tot ce este rațional este real"[1]. Astfel se dădea importanța cuvenită lucrurilor mărunte; toate faptele cotidiene, toată acea categorie de evenimente disprețuite de aspirațiile prea idealiste ale nobilimii și ale clerului. Filozofia cobora așadar pe pămînt, căci dacă realul este rațional, atunci el poate să formeze obiectul speculațiilor, tot atît de bine ca și lumea ideilor raționale.

Marx își începe activitatea de publicist și filozof, ca tînăr hegelian. Se recunoaște la el influența acestei doctrine.[2] Însă foarte devreme, o întreagă serie de împrejurări istorice şi economice: industrialismul, „Zollverein-ul" etc., îndepărtează pe tinerii hegelieni de idealismul maestrului lor. Arnold Ruge se stabileşte la Halle unde scoate o revistă prin care vrea să răspîndească realismul. Marx se eliberează şi el de această influenţă. El se simte atras de realitatea practică: „O cortină a căzut; ceea ce aveam mai sfînt a fost distrus şi noii zei trebuiau să ia locul celor vechi; de la idealism ajung la concluzia să numai în realitate trebuie să caut ideea."[1]

---

[1] A se vedea în această problemă, Hegel, *Rechtsphilosophie*, Reclam ed., p. 58, 72, 85, 243, 274.

[2] Despre influența lui Hegel asupra lui Marx: F. Mehring. *K. Marx*, p. 19. G. Mayer, *op. cit.*, p. 58 și urm. P. Struve, *Studien und Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte d. Ursozialismus*, *Neue Zeit*, 1896, p. 57. Plechanow, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, 1896. W. Dilthey, *Der Junge Hegel* (titlul exact al

Cînd îşi dă în 1841 teza de doctorat despre morala lui Epicur, încep să se întrevadă preocupări materialiste. Sombart spune despre Marx că era îmboldit, poate de pesimismul său temperamental: „Avea o stranie înţelegere pentru ceea ce zace rău în om".

În orice caz, opera lui Feuerbach *Des Wesen des Christentums*, care avea să aibă o influenţă atît de puternică asupra formării concepţiilor sale materialiste, nu a fost cunoscută de Marx decît mai tîrziu. Dar această carte a avut asupra lui Engels o influenţă puternică şi imediată[2]. Marx nu a fost influenţat decît mai tîrziu; pe vremea cînd scotea *Rheinische Zeitung* nu poate fi încă vorba de vreo influenţă de acest fel[3]. Dar cînd îl întîlneşte pe A. Ruge, la Halle, şi cînd se împrieteneşte cu Engels, atunci devine un „feuerbachian" înverşunat: adoptă fără restricţii materialismul acestuia din urmă[4]. Totodată revolta sa împotriva hegelianismului devine totală; nu mai poate suporta mitologia şi visurile sterile ale filozofiei germane, pe care o desemnează sub numele de „Traumgeschichte".

---

cărţii lui Dilthey este *Die Jugendgeschichte Hegels* apărută ca volumul IV al *Operelor* lui Dilthey, n. ed.); Kuno Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Bd. II, Heidelberg, 1901.

[1] *Lit. Nachlass*, T. I, p. 17—19.

[2] Engels, *Feuerbach*, p. 10.

[3] *Lit. Nachlass*, T. I, p. 381—389. A se vedea de asemenea A. Lévy, *La philosophie de Feuerbach*.

[4] F. Mehring, *op. cit.*, p. 54. Engels scrie: „Entuziasmul era general; dintr-o dată am devenit cu toţii feuerbachieni." *Lit. Nachlass*, I, p. 380—382; Cf. *La lettre de Marx à A. Ruge*, Mehring, p. 55; a se vedea Masaryk, *op. cit.*, p. 29—32.

Trebuie să adăugăm de asemeni că idealismul era atunci apanajul clerului şi al nobilimii, că are, aşadar, un caracter reacţionar, în timp ce materialismul a fost, în tot cursul secolului al XVIII-lea, apanajul revoluţiei.

Feuerbach crede că existenţa se reduce la materie, că toată psihologia se reduce la fiziologie. „Gîndirea este o secreţie a creierului", acest principiu, care a fost susţinut mai tîrziu, este şi al său. Religia nu e — la rîndul ei — decît expresia teoretică a dorinţelor, pe care oamenii vor să şi le satisfacă prin credinţa în Dumnezeu. Singura ştiinţă adevărată este aceea care studiază realitatea şi mai ales practica. „Practica dă soluţii, pe care teoria nu le poate da"[1]. Sau: „Adevărata filozofie este aceea care face oameni, nu cărţi"[2].

K. Marx îşi însuşeşte imediat aceşte principii. Şi el vrea să găsească o soluţie practică pentru suferinţele omeneşti. După cum am văzut, el găseşte această soluţie în revoluţia proletară. În acelaşi timp, gîndirea sa este definitiv marcată de materialism şi alte influenţe nu vor face decît să-i întărească această convingere.

Ideea sa că filozofia va revoluţiona omenirea este tot o idee împrumutată de la Feuerbach[3].

În timpul şederii sale în Franţa, K. Marx a găsit alte prilejuri de a-şi întări convingerile materialiste. Se apucă să cerceteze cu ardoare istoria şi filozofia franceză, mai ales cea din secolul al XVIII-lea[4]. În *Die Heilige Familie* Marx face o schiţă a literaturii franceze, mărturisindu-şi admiraţia pentru toţi materialiştii secolului precedent: La Mettrie, d'Holbach, Condillac, ca şi pentru materialiştii englezi: Hobbes şi Locke. El stabilește o corelație între filozofia materialistă și socialism. „Nu este nevoie de o prea mare perspicacitate pentru a vedea că din teoriile materialismului despre bunătatea înnăscută a oamenilor și despre egalitatea aptitudinilor lor intelectuale, despre atotputernicia experienței, a deprinderii, a educației, despre influența pe care împrejurările exterioare o exercită asupra omului, despre marea însemnătate a activității productive, despre dreptul la plăcere etc. reiese în mod necesar legătura materialismului cu comunismul și cu socialismul."[1] Pe de altă parte, el arată influența directă a materialismului asupra socialiștilor. „Fourier pornește direct de la doctrina materialiștilor francezi. Babouviștii au fost materialiști primitivi, neevoluați dar și comunismul evoluat își are originea directă în materialismul francez."[2] În manuscrisele postume ale lui Marx, întîlnim adesea o cugetare a lui Helvétius : „Oamenii nu sînt răi, dar sînt supuși intereselor lor". Sau culege o cugetare a lui d'Holbach : „Totdeauna folosul nostru, interesul nostru... este acela care ne face să urîm sau să iubim obiectele", dar : „Omul, trebuie în propriul său interes, să iubească pe ceilalți oameni..." Sau un cuvînt al lui Bentham : „Interesele individuale sînt singurele interese reale"[3].

---

[1] Feuerbach, *Werke*, T. II, p. 114. Cf. Hammacher, *op. cit.*, p. 43.

[2] Feuerbach, *Werke*, T. II, p. 411.

[3] Feuerbach, *Werke*, T. II, p. 400.

[4] Engels scrie despre Marx: „Marx se cufundă în timpul exilului său la Paris în studiul economiei politice, al socialismului francez şi al istoriei Franţei" (articol de Engels asupra lui Marx în *Handwörterbuch d. Staatswissenschaften* de Conrad, p. 705; a se vedea în această privinţă o scrisoare de A. Ruge în *Lit. Nachlass*, T. II, p. 14.

Marx generalizează aceste concepții și le aplică întregii istorii. Ea îi apare dominată de lupta de clasă, care, la rîndul ei, este determinată de interesul material. Ideologia, religia nu sînt decît expresii ale suprastructurii determinate de condițiile economice ale infrastructurii. Din acest motiv, „revoluția-organ" a lui Marx nu va avea un caracter mai accentuat ideologic și moral, decît acel politic ; nu va urmări idei de dreptate, egalitate și libertate, ci se va mulțumi să aibă un caracter strict utilitar.[1]

c) Materialistă în scopul urmărit, revoluția marxistă se va considera o *revoluție științifică și materialistă.* Mulți autori au văzut în Marx întemeietorul sociologiei științifice[2].

Sombart scrie că sistemul său este cît se poate de realist și îl compară în această privință cu Savigny și cu concepțiile sale istorice asupra vieții dreptului. A atribui lui Marx un asemenea rol înseamnă a-i cere prea mult. Nu este însă mai puțin adevărat că gîndirea sa, în ansamblul ei, este însuflețită de un punct de vedere realist, istoric și pozitiv. La fel, ideea lui despre revoluție nu are un caracter normativ sau de ideal la care trebuie să aspiri. Ea provine din realitate, este condiționată de fapte și de legi necesare ; că aceste fapte și aceste legi au fost uneori interpretate după obiceiul filozofilor, abuzînd prea mult de generalizare, aceasta nu dăunează prea mult spiritului general al operei, care rămîne empiric. Încă în contact cu Feuerbach, gustul lui Marx pentru realitate și disprețul său pentru filozofie s-au dezvoltat foarte mult ; deja convingerile sale materialiste îl orientau către o concepție deterministă a istoriei. Dar materialismul și pozitivismul nu sînt unul și același lucru. Materialismul este mai degrabă o metodă. Putem foarte bine să concepem un pozitivism idealist, ca de pildă cel al lui Auguste Comte, care judeca istoria după criterii ideologice. Cu toate acestea nu e mai puțin adevărat — și istoria filozofiei o dovedește cu prisosință — că orice materialism conduce la empirism și de la empirism la pozitivism nu este decît un pas.

---

[1] *Lit. Nachlass*, p. 239 (v. Marx-Engels, *Opere*, ed. cit., vol. 2, p. 146, n. ed.).

[2] *Ibid.*, aceeași pagină (*ibid.*, p. 147, n. ed.).

[3] *Lit. Nachlass*, I, p. 240 (*ibid.*, p. 148). Cf. Hammacher, p. 55.

---

[1] Nu putem insista aci asupra materialismului istoric al lui Marx. Nu ne interesează direct. A se vedea în această direcție : R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, ultima ediție, Berlin, 1920 și lucrările deja citate ale lui P. Barth, Seligmann, Cunow și Masaryk.

[2] J. Oppenheimer, *System der Soziologie*, I vol., Berlin, 1922. Cf. în această privință C. Bouglé, *Marxisme et sociologie*, în volumul *Chez les prophètes socialistes.*

Majoritatea empiriştilor, de la Hobbes şi Locke pînă la Condillac, au fost în acelaşi timp materialişti. Din acest motiv Marx şi Engels vorbesc cu acelaşi dispreţ ca şi pozitiviştii despre „metafizică" şi despre „ideologie"[1]. Dimpotrivă, ei aveau o mare predilecţie pentru ştiinţele naturii, deşi cunoştinţele lor în acest domeniu erau, se pare, lacunare[2]. În prefaţa *Capitalului*, K. Marx consideră evoluţia economică ca un „naturgeschichtliches Prozess". Pe de altă parte, Engels îi reproşează lui Feuerbach că nu a aprofundat de ajuns ştiinţele naturii. În manuscrisele postume, K. Marx vorbeşte cu entuziasm despre Descartes[3]. Mecanica lui Newton ca şi cea a lui Kepler îi stîrnesc o mare admiraţie[4].

Empirist şi realist, Marx este prin obiectivismul său şi un pozitivist. Încă Feuerbach se opusese subiectivismului idealist al filozofilor. Marx continuă aceeaşi tendinţă. El combate subiectivismul. În *Die Heilige Familie*, p. 222, îl consideră drept sinonim cu egoismul. Lui Marx îi repugnă atît sentimentalismul cît şi romantismul. Nu se ştie în mod precis dacă a fost influenţat de A. Comte. L-a cunoscut probabil prin intermediul lui Saint-Simon, pe care l-a citit atent.

Într-o notă din *Capitalul*, el face o aluzie destul de clară în această privinţă. Dar nu se poate vorbi de o influenţă determinantă a filozofiei pozitiviste asupra lui Marx. Cu toate acestea, credinţa nemărginită în triumful ştiinţei, care a inspirat către 1850 imnul lui E. Renan *L'Avenir de la science*, era un *ideal*, care plutea în atmosfera secolului.

Engels schiţează şi o clasificare a ştiinţelor. El distinge: a) ştiinţele organismelor inanimate; b) ştiinţele organismelor vii; c) ştiinţele istorice, în care include şi dreptul, economia politică, filozofia etc., ceea ce numim azi ştiinţele morale. Cunoştea el oare clasificarea lui Comte? Nu am putea spune, căci nimic nu ne îndreptăţeşte să o facem.

Concepţia deterministă îi face pe Engels şi Marx să excludă din ideea lor asupra revoluţiei orice *intervenţie voluntaristă*. Elementul subiectiv, omenesc, este pentru ei de mică importanţă. În determinismul social omul este un efect, nu o cauză. Iată de ce el nu va putea conduce evenimentele prin voinţa sa, dimpotrivă, va suferi influenţa lor.

d) În sfîrşit, revoluţia concepută de Marx nu este o revoluţie *naţională*, ci o revoluţie *internaţională*. Revoluţia franceză crease dreptul naţionalităţilor. Ea concepea revoluţia între graniţele unei naţiuni. După exemplul ei, tot secolul al XIX-lea, deşi pronunţa uneori cuvîntul „„umanitate", nu înţelegea altfel decît în acest fel revoluţia. Cuvîntul „revoluţionar" era sinonim cu „patriot". Blanqui îşi atribuia nu fără oarecare emfază, amîndouă epitetele ca şi Barbès, Raspail, Louis Blanc. Saint-Simon, în ciuda universalismului şi a creştinismului său sui generis, cînd se gîndeşte la îndeplinirea proiectelor sale, are în vedere întotdeauna limitele posibilităţilor din Franţa.

K. Marx rupe cu tradiţia. El lansează acest apel: „Proletari din toate ţările, uniţi-vă!". Marx crede în solidaritatea muncitorească, mai presus de consideraţiile naţionale. Naţiunea este pentru el egoismul artificial, creat de statul capitalist. Căci el nu concepe o diferenţă între stat şi naţiune[1]. Uneori se ridică împotriva principiului naţionalităţilor, se declară împotriva independenţei Poloniei[2]. Marx, ca şi Engels, aprecia situaţia ţărilor după gradul lor de revoluţionarism şi nu după diferenţele etnice. De aceea au întemeiat „Internaţionala".

---

[1] Engels, *Anti-Dühring*, p. 5.

[2] Th. Masaryk, *op. cit.*, p. 81.

[3] *Lit Nachlass*, T. II, p. 232, 234 şi 242. El admiră în Descartes pe filozoful, care a ştiut să se elibereze de principiul autorităţii şi pe savantul care a întemeiat mecanica.

[4] E. Hammacher, *Das oekonomische und philosophische System des Marxismus*, p. 35; G. Plechanow, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, p. 23, 93, 97.

---

[1] *Lit. Nachlass*, T. II, p. 226; H. Cunow, T. II, p. 11.

[2] Asupra acestei chestiuni Marx şi Engels şi-au schimbat mereu părerile. A se vedea un articol din *Commonwealth*, 31 martie 1866, în *Grünbergsarchiv fur Geschichte des Sozialismus*. Anul VI, p. 214. *Briefwechsel*, T. I, p. 189.

Dar să ne ferim de a generaliza antinaţionalismul lui Marx. Dacă el crede în solidaritatea internaţională a muncitorilor, Internaţionala o concepe drept o reunire de organizaţii patronale. El recomandă socialiştilor din ţări diferite, să aibă în primul rînd grijă de proprii lor muncitori. Mai mult, el recomandă să adapteze politica socialistă, împrejurărilor locale, stadiului evoluţiei capitaliste, în care se găseşte ţara lor. Aceasta înseamnă că tactica socialistă nu va fi peste tot aceeaşi. Într-o ţară în care predomină proprietatea funciară, ea va fi cu totul altfel decît într-o ţară în care capitalul industrial este foarte dezvoltat. Numai respectînd aceste condiţii specifice ale mediului, partidul va putea duce o politică realistă şi rodnică.

*

Pur muncitorească, internaţională, materialistă şi ştiinţifică, revoluţia proletară, „revoluţia-organ", a monopolizat toate simpatiile muncitorilor şi a făcut imposibilă orice altă formă de revoluţie. Ea a avut un incontestabil succes în cursul celei de a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea. În jurul ei s-a constituit „Internaţionala" şi aproape toate organizaţiile muncitoreşti. Dar către sfîrşitul secolului, începe să decadă. I se aduc critici severe de care a trebuit să ţină seama, schimbîndu-şi forma. Să trecem acum la studiul acestui moment şi al transformărilor pe care le-a determinat în ideea marxistă de revoluţie.

CAP. II

REFORMIŞTI ŞI ORTODOCŞI

În prefaţa pe care o scrie în 1885 la lucrarea sa *Dezvăluiri în procesul comuniştilor de la Colonia*, Engels anunţă că o revoluţie „trebuie să izbucnească în curînd, căci scadenţa revoluţiilor europene — 1815, 1830, 1848, 1852, 1870 — durează în secolul nostru de la 15 la 20 ani."* Dar revoluţia, pe care o anunţa Engels, este aşteptată şi astăzi.

Istoriei îi place uneori să înşele aşteptările profeţilor. Nu numai că după 1870 nu a mai avut loc nici o revoluţie, dar mişcarea socială a luat un caracter mult mai echilibrat, antagonismul dintre clase pierzîndu-şi acuitatea. Spiritul democratic, reformist, legalist, cucereşte pe încetul toate ţările Europei. Aspiraţiile şi revendicările proletare se exprimă pe cale parlamentară. S-au obținut astfel mari reforme sociale.

---

* Lucrarea, *Dezvăluiri în procesul comuniştilor de la Colonia*, îi aparţine lui Marx şi nu lui Engels. Prefaţa lui Engels, scrisă în 1865, la cea de a treia ediţie a scrierii lui Marx, cuprinde următorul pasaj, pe care îl citãm în întregime, nu numai pentru a corecta o inexactitate în litera textului, aşa cum este reprodus de Ralea (15—18 ani şi nu 15—20 ani), dar şi pentru a restitui contextul afirmaţiei lui Engels: „Această proclamaţie, redactată de Marx şi de mine, mai prezintă interes şi azi, deoarece democraţia mic-burgheză mai este şi azi partidul care, la viitoarea zguduire europeană — care trebuie să se producă în scurt timp (intervalul dintre revoluţiile din Europa — 1815, 1830, 1848, 1852, 1870 — durează în secolul nostru 15—18 ani), — va veni negreşit la cîrmă în Germania, ca salvatoare a societăţii de primejdia pe care o reprezintă muncitorii comunişti". (Marx-Engels, *Opere alese*, vol. 2, Ed. P.M.R., 1952, p. 322; n. ed.).

Nici o epocă din istoria socialismului nu a fost mai pașnică; nici o epocă nu a fost mai prosperă din punct de vedere economic. Clasa muncitoare a dat dovadă de multă răbdare și bunăvoință. A fost epoca compromisurilor în toate domeniile.

Această situație a mișcării sociale a fost determinată de mai multe cauze.

Mai întîi datorită faptului că multe revendicări naționale au fost satisfăcute. Se știe că marxismul încerca să utilizeze pentru victoria socialismului mișcări revoluționare de altă natură, captîndu-le și transformîndu-le apoi în mișcări muncitorești.

În fierberea naționalistă de la 1848, în care unguri, polonezi, italieni și cehi luptau pentru independență națională, socialismul s-a amestecat încercînd să dea direcție socială unor insurecții, care nu aveau asemenea tendințe. Odată cu adoptarea constituției ungare, odată cu unitatea Italiei și a Germaniei, revoluțiile naționale au luat sfîrșit, nemaiputînd fi puse în slujba revoluției sociale.

Dealtfel socialiștii nu au pierdut numai pretextele naționale ale revoluției. Democrația fiind realizată peste tot, ei au pierdut totodată mediul revoluționar-radical, care lupta pentru un regim liberal. Pînă în 1848, clasele populare sînt peste tot excluse de la guvernare, clerul și aristocrația au încă în multe țări o mare influență. După 1848 această situație se schimbă. Capitalismul industrial reușește să învingă proprietatea funciară, mai întîi în Anglia, prin suprimarea drepturilor asupra grînelor (1846) și prin introducerea liberului schimb. Același lucru se întîmplă în Austria și Germania. Puțin cîte puțin libertatea presei, a întrunirilor, libertatea de asociere, sînt recunoscute în toate țările. După războiul din Crimeia în 1857, Rusia desființează iobăgia. În 1866, Austria are un guvern liberal și Germania se află în preajma introducerii votului universal. În Franța era la putere Imperiul liberal.

În Anglia, la 1867, o lege electorală dă drept de vot micii burghezii și unei părți a proletariatului. În sfîrșit, după 1870, în Franța se instaurează republica democrată. Astfel revoluția socială își pierde toți aliații.

Nu mai putea fi vorba acum de o revoluție pur proletară. O remarcabilă prosperitate comercială și industrială dă capitaliștilor posibilitatea de a îmbunătăți mult situația muncitorilor. După criza economică din 1873, care a ținut pînă în 1886, are loc un puternic avînt economic, care durează pînă în primii ani ai secolului al XX-lea. Acest progres a fost determinat mai întîi de extinderea pieței mondiale prin intermediul politicii coloniale. Se poate constata ușor acest fenomen după dezvoltarea enormă, pe care au luat-o căile de comunicație în țările noi ale Europei și mai ales ale altor continente. În timp ce rețelele de căi ferate ale vechilor țări occidentale se dezvoltă, între 1880 și 1906, în Germania cu 70%, în Anglia cu 29%, în Franța cu 82%, acelea din China se măresc cu 5 400%, din Japonia cu 6 000%, din America cu 176% și din Africa cu 513%[1].

Noile teritorii cucerite aduc vechiului continent o prosperitate, care se vădește în enorma îmbogățire a capitaliștilor, dar în același timp prin îmbunătățirea situației clasei muncitoare. Legislația industrială, economia socială, sînt consecințele directe ale acestei stări de lucruri. Anglia reduce ziua de lucru în 1847 la 10 ore, iar Elveția în 1877, la 11 ore.

Austria adoptă aceeași cifră în 1885, Germania în 1891, Franța în 1892. Sînt votate legi care protejează munca femeilor și a copiilor. Emigrația se micșorează. Cifra emigranților era în Germania de 220 000 anual, pe la 1881; în 1900 nu mai era decît de 22 309[2].

În aceeași vreme, Bismarck, pentru a preveni o revoluție, pune în aplicare marile reforme în ceea ce privește asigurările muncitorilor, care le asigură mijloace de trai în caz de boală și la bătrînețe.

---

[1] Cifrele sînt luate din K. Kautsky, *Le chemin du pouvoir*, p. 197, 199.

[2] Kautsky, *op. cit.*, p. 113.

Paralel cu măsurile luate de stat, muncitorii se organizează şi ei. Se cunoaşte formidabila dezvoltare a „trade-union-urilor" în Anglia, a căror istorie a fost atît de bine schiţată de B. şi S. Webb. În 1892, aceste asociaţii reuneau 1 500 000 membri; în 1906 numărul lor era de 2 106 283.

Continentul urmă mai încet această mişcare; totuşi în 1892 Austria număra 46 606 muncitori sindicalizaţi şi Germania 223 530; în 1906 erau 448 000 în Austria şi aproape două milioane în Germania. „Această strălucită dezvoltare a sindicatelor şi mai ales a sindicatelor germane a făcut asupra proletariatului o impresie cu atît mai puternică cu cît în acelaşi interval de timp reformele sociale băteau pasul pe loc în parlamente şi cu cît clasa muncitoare avea din ce în ce mai puţine succese pe teren politic. Sindicatele ca şi corporaţiile păreau destinate să aducă ridicarea treptată a clasei muncitoare, fără zguduiri politice, servindu-se numai de instituţiile legale... sindicatele păreau că înlocuiesc absolutismul capitalist cu «fabrica constituţională» şi că vor ajunge treptat, fără ruptură violentă, la democraţia industrială."[1]

În aceste condiţii, o răsturnare revoluţionară era puţin probabilă. A mai contribuit la soluţionarea reformistă a antagonismelor de clasă şi dezvoltarea şi organizarea partidului muncitoresc socialist. Vom vedea îndată cum s-au petrecut lucrurile în Franţa. Să vedem aci, într-un scurt istoric, evoluţia acestui partid în Germania, căci în Germania se declară pentru prima oară divorţul dintre reformă şi revoluţie.

Germania, care în 1840 era încă o ţară agricolă, devine, după 1860, o ţară cu industrie prosperă. Între 1846 şi 1861, numărul maşinilor de ţesut din Prusia, Bavaria, Baden şi Saxa, creşte de la 524 517 la 957 984; acel al maşinilor cu aburi de la 4 605 la 26 696. Reţelele de căi ferate care numărau, în 1840, 469 km, pe la 1860 ajung la 11 088 km[2]. Proletariatul industrial, care

---

[1] K. Kautsky, *op. cit.*, p. 115—116.

[2] H. Herkner, *Arbeiterfrage*, Berlin, 1921, T. II, p. 313; W. Sombart, *Die deutsche Volkswirtschaft*, p. 92 şi 353.

apare ca rezultat al acestui progres, începe să se organizeze. Burghezii radicali şi personalităţi străine de orice mişcare socialistă ca Schulze-Delitzsch, contribuie la organizarea muncitorilor în sindicate. Mai multe organizaţii locale se unesc în mai 1863 la Leipzig, şi sub influenţa lui Lassalle, întemeiază „Asociaţia muncitorească germană". Natură politică prin excelenţă revoluţionară în 1848, înclinînd către oportunism după aceea, Lassalle a fost preşedintele şi în acelaşi timp dictatorul acestei Asociaţii[1]. Ucis într-un duel în 1864, el lasă prin testament succesiunea la preşidenţia partidului lui B. Becker. Dar preşedinte al partidului ajunge imediat alt luptător socialist, Jean Baptiste Allesina von Schweitzer[2]. Născut în Frankfurt la 12 iunie 1834, el cîştigă influenţă în sînul partidului ca redactor-şef al ziarului *Social-Demokrat*, pe care îl scotea împreună cu W. Liebknecht. De îndată ce a ajuns în fruntea proletariatului, J. B. von Schweitzer încercă să-l conducă pe aceeaşi cale oportunistă ca şi Lassalle. Copleşeşte cu laude Prusia şi se bucură de prietenia lui Bismarck. K. Marx care, în calitate de papă al socialismului, voia să dea de la Londra directive dictatoriale partidului, era indignat de atitudinea lui Schweitzer.

În 1862 cîţiva revoluţionari de la 1848 au fost amnistiaţi, printre care şi W. Liebknecht. Prieten bun cu Marx, el se întoarce în Germania pentru a lupta împotriva lui J. B. Sceweitzer. Primul său gest a fost acela de a se retrage din redacţia ziarului *Social-Demokrat*. Împreună cu muncitorul A. Bebel, formează un grup, care se declară împotriva Prusiei, împotriva lui Bismarck şi a alianţei cu celelalte partide politice.

În congresul muncitoresc de la Eisenach din 1869, Liebknecht şi Bebel reuşesc să producă o sciziune. Se formează un alt partid muncitoresc „Sozialdemokratische

---

[1] F. Mehring, *Geschichte d. deutschen Sozial-demokratie 1867—1870* (în *Grünbergsarchiv*, T. IV, p. 1—68).

[2] Opera capitală asupra lui *J. B.* Schweitzer este aceea a lui Gustav Mayer, *J. B. Schweitzer und die Sozialdemokratie*. Berlin, 1909. A se vedea, de asemenea, A. Bebel *Aus meinen Leben*, T. II, p. 1—138, 1911; Harkner, *op. cit.*, p. 327.

Arbeiterpartei"[1]. Între cele două grupări socialiste, „Lassalleaner" şi „Eisenacher" se încinse o luptă. La alegerile din 1870, grupul lui Lassalle întruneşte 67 000 de voturi şi grupul lui Bebel, 39 000. Contopirea lor nu a devenit posibilă decît la moartea lui Schweitzer, în 1875. Chiar în anul morţii sale, cele două partide îşi refac unitatea la Gotha, prin adoptarea unui program comun[2]. După această dată partidul creşte continuu în număr şi forţă. În 1877, avea deja 41 ziare, 500 000 voturi şi 12 deputaţi. Bismarck este înspăimîntat de acest progres. Sub presiunea lui Bismarck, parlamentul votează faimoasa lege împotriva socialiştilor. Au urmat dizolvări de asociaţii, interziceri de ziare, expulzări, condamnări[3]. La Frankfurt multe familii au fost nevoite să părăsească oraşul chiar în noaptea de Crăciun. În ciuda acestor măsuri, partidul păstra încă în 1881 312 000 voturi. Social-democraţia şi-a dat seama atunci că era mai bine să nu compromită partidul printr-o politică de violenţă. De aceea congresul din 1887 de la Saint-Gallen respinge cu totul mijloacele anarhiste şi violenţa, preconizînd acţiunea legală. „Forţa şi violenţa sînt factori reacţionari", ele provoacă reacţiunea şi persecuţia (*Verhandlungen des Kongresses d. deutschen Sozial-demokratie in St. Gallen,* Zürich, 1888, p. 39—45). Această atitudine pacifistă şi reformistă a adus partidului un mare succes. La alegerile din 1887 socialismul a obţinut 763 000 voturi. În 1890, 1 427 000. În urma unui asemenea succes şi pe baza atitudinii împăciuitoare a „social-democraţiei", legea împotriva socialiştilor a fost abrogată.

---

[1] Asupra lui Liebknecht nu s-a scris încă o adevărată monografie ştiinţifică; aceea a lui K. Eisner *W. Liebknecht,* e departe de a fi imparţială.

[2] F. Mehring, *op. cit.,* T. IV, p. 85. H. Harkner, *op. cit.,* p. 345; A. Bebel, *Aus meinem Leben,* II, 259—283.

[3] E. Bernstein, *Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung; Geschichte der Sozialistengesetz,* Berlin, 1870; Bebel, *Aus meinem Leben,* III Teil; Mehring, *op. cit.,* IV, p. 153.

Un nou program devenise necesar[1]. El a fost redactat de Kautsky la Congresul de la Erfurt. Acest program se baza în întregimea lui pe acţiunea legală, votul universal, direct şi egal (art. 1), libertatea presei şi a întrunirilor (art. 4) etc.

Partidul se îndrepta astfel treptat spre reformism. Dar, după 1890, conflictul „reformă-revoluţie" izbucneşte în sînul partidului. Un grup, „tinerii", nemulţumit de evoluţia prea reformistă a partidului socialist, ceru să se renunţe la oportunism şi să se revină la tactica revoluţionară. Organul lor se numea *Socialistul*.

Un alt curent, condus de Georg Heinrich von Vollmar reprezenta legalismul şi posibilismul. În broşura sa, *Über die nächsten Aufgaben der deutschen Sozialdemokratie,* München, 1891, el cere pentru proletariat, reforme democratice concrete. Dezaprobă lupta de clasă, spiritul de revoltă şi de distrugere. „Cazul Vollmar" a dezlănţuit o mare opoziţie. Pentru a nu compromite unitatea partidului, congresul de la Erfurt (1891), sub influenţa lui Bebel, votează o moţiune de compromis, care împacă cele două tendinţe[2]. Partidul apucă pe calea reformelor industriale (salar minimal, ziua de lucru de 8 ore etc.). Urmează cîţiva ani de pace.

Dar către 1896, E. Bernstein, care pînă la această dată trăise în Elveţia şi în Anglia, publică în *Neue Zeit*, sub titlul *Probleme des Sozialismus,* cîteva articole, care produc mare senzaţie[3]. Influenţat de emprirismul proletariatului englez, el cere o politică de reforme, o puternică organizaţie sindicală cooperatistă etc. Încercă să arate că dogmele marxiste despre lupta de clasă, proletarizare, concentrarea capitalului şi altele, fuseseră dezminţite de evenimente.

---

[1] Asupra evoluţiei programelor socialiste în această epocă, a se vedea: G. Adler, *Die Entwicklung der sozialistischen Programme Deutschlands, Jahrbuch für Nat. Oek.,* T. I, 1891, p. 210—225 şi W. Simkowitsch, *Die Krisis d. Sozial-demokratie, J. f. N.-Oek.,* T. 17. 1899, p. 721.

[2] H. Muller, *Der Klassenkampf in der deutschen Sozial-demokratie,* Zürich, 1892; a se vedea şi H. Harkner, *op. cit.,* p. 359; F. Mehring, *Die Geschichte der deutschen Sozial-demokratie,* T. IV, p. 352.

[3] E. Bernstein, *Aus meinem Exil,* Berlin, 1915, dă detalii asupra biografiei sale.

Vechiul conflict „reformă-revoluţie" izbucneşte din nou[1] şi devine şi mai ascuţit atunci cînd E. Bernstein publică o altă carte, mai clară, mai explicită, *Socialism teoretic şi social-democraţie practică* în care dezvoltă într-un spirit şi mai reformist aceste idei. „Cazul" devine un „scandal". K. Kautsky răspunde în numele ortodoxiei marxiste. Mai multe congrese se ocupă de această polemică. Vollmar ia apărarea lui Bernstein. Apar o mulţime de alte „erezii". E. David încearcă să revizuiască părerile lui Marx cu privire la agricultură. În aceeaşi direcţie se îndreaptă tentativele lui A. Schulz sau ale lui Fr. Herz. Deşi în mai multe congrese, la Stuttgart (1898) şi mai ales la Hanovra (1899), în sfîrşit la Dresda în 1903, sînt votate moţiuni-compromisuri, prin care reformismul era mai mult sau mai puţin condamnat; nu e mai puţin adevărat că toată politica „social-democrată" s-a resimţit de influenţa reformismului. Astfel previziunile revoluţionare ale lui Marx sau Engels au fost mult modificate de evenimente.

Un curent filozofic, care devenea din ce în ce mai puternic în Germania anilor 1880—1900, a contribuit şi el mult la revizuirea marxismului. Este vorba de *neokantianism*. Nu numai că a exercitat o influenţă profundă în filozofie şi în universităţi, dar a captivat şi mulţi lideri socialişti, printre care şi Bernstein. În locul mecanicismului materialist, ei voiau să pună voluntarismul idealist al filozofului din Königsberg. Alţii voiau să concilieze pe Kant cu Marx[1], încercînd să demonstreze că baza întregului socialism se află în filozofia kantiană a autonomiei personalităţii, în regula care recomandă să considerăm pe aproapele nostru ca scop şi nu ca mijloc.

Toate aceste condiţii, pe de o parte evoluţia partidului socialist, care devenind mai puternic, întrebuinţa din ce în ce mai mult o tactică legalistă, pe de altă parte criza materialismului filozofic, care făcea posibilă o reînviere a idealismului, provocară în teoriile asupra revoluţiei, controverse nesfîrşite, dintre care aceea între Bernstein şi Kautsky a fost cea mai însemnată. Să o examinăm mai de aproape.

II

Bernstein vrea să reformeze în primul rînd metoda doctrinei marxiste. Ceea ce nu-i place lui la maestrul său, e factura dialectică, hegeliană, a spiritului, străină de experienţă şi de interpretarea obiectivă a faptelor. Ideea de revoluţie la Marx are, la bază, o dialectică; ea nu se inspiră din realitatea concretă, vie şi mobilă. Dimpotrivă, e îngheţată într-un sistem rigid, logic, străin de orice control, de orice verificare experimentală.

Dar Marx nu pare conştient de acest defect al sistemului său. El spune despre Proudhon: „În timpul lungilor noastre discuţii, care adesea durau toată noaptea, îl contaminam spre marea lui nenorocire, de hegelianism". Or, tocmai această manie hegeliană i-o reproşează Bernstein: „Marxismul nu este un sistem definitiv; el aspiră să fie o ştiinţă şi pentru ştiinţă problema nu e de a ști în ce scop și cu ce intenție politică a fost elaborată o teorie, ci mai degrabă dacă este exactă sau nu."[1]

---

[1] Asupra mişcării revizioniste în Germania, a se consulta: Kampfmeyer, *Historisches und Theoretisches zur Sozial-demokratischen Revisionsbewegung, Sozialistische Monatshefte*, 1902, p. 345—354; E. Gunther, *Die revisionistische Bewegung in der deutschen Sozial-demokratie*, I, f. G. B. XXIX, p. 1235—1282; a se vedea de asemenea R. Brunhuber, *Die heutige Sozial*-*demokratie*, Jena, 1906.

[1] A se vedea în această privinţă: K. Vorländer, *Die neukantische Bewegung in Sozialismus*, Berlin, 1902; de acelaşi autor, *Marx und Kant*, Wien, 1904; M. Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* în *Marx-Studien, editate de Adler şi Hilferding*, Bd. I, Wien, 1904; a se vedea, de asemenea, G. Richard, *Mouvement philosophique et socialisme au XIX-e siècle*, Paris, Colin, 1912; Plenge, *Marx und Kant*, în *Zeitschrift für ges. Staatswissenschaft*, 1910; Schulze-Gävernitz, *Marx oder Kant*, Freiburg, 1918.

Am văzut în capitolul precedent că Marx și Engels adoptă în tinerețe dialectica hegeliană. Cînd a apărut, hegelianismul se prezenta ca o metodă elastică, suplă, fără dogmatism și fără conservatorism. Dar Marx și Engels au împins această metodă la ultimele consecințe. De aici o serie de erori, de exagerări, pe care spiritele prea sistematice, prea logice le comit adesea. „Oricum s-ar petrece lucrurile în realitate, din moment ce părăsim domeniul faptelor verificabile prin experiență și din moment ce gîndirea noastră trece dincolo de ea, ajungem la lumea ideilor deductive și, dacă atunci urmăm legile dialecticii, recădem fără să ne dăm seama, în cursele «auto-dezvoltării ideii». Aici e marea primejdie științifică a logicii antitetice hegeliene. Formulele pot fi utile în mod ocazional pentru demonstrarea unor raporturi reciproce și a dezvoltării unor anumite lucruri reale; ele pot să fi fost de mare ajutor la formularea unor probleme științifice și la stimularea unor descoperiri importante; dar de îndată ce se fac raționamente deductive avînd ca punct de plecare aceste formule primejdia construcțiilor arbitrare apare din nou. Această primejdie devine tot mai mare pe măsură ce se complică subiectul demonstrației respective.

Cînd e vorba de lucruri simple, experiența și judecata logică ne apără în general împotriva primejdiei de a ne lăsa antrenați de formule analogice, ca de exemplu «negația negației»."[2]

Bazîndu-se pe această dialectică, Marx anunța întregului proletariat că revoluția socială va izbucni în Germania, în anul 1848. Or, acest lucru nu s-a întîmplat. Întemeindu-se pe aceeași metodă, Engels, convins că în secolul al XIX-lea revoluțiile izbucnesc la fiecare cincisprezece ani, a prezis o revoluție pentru anul

---

[1] E. Bernstein, *Socialisme théorique et social-démocratie pratique*, trad. Cohen, p. 27.

[2] E. Bernstein, *op. cit.*, p. 38.

1885.* Dezvoltarea istorică a dezmințit aceste preziceri. Iată de ce Bernstein vrea să denunțe „capcanele" dialecticii hegeliene[1]. El caută în lumina experiențelor ulterioare să vadă ce s-a ales din majoritatea afirmațiilor marxiste, ajungînd astfel la concluzia că teoria Ricardo-Marx a valorii-muncă trebuie să fie completată de teoria psihologică a lui Jevons sau Böhm-Bawerk. Nici legea concentrării capitalului nu poate rămîne așa cum a fost ea formulată. O mulțime de întreprinderi mijlocii și mici apar în toate domeniile comerțului sau ale micii industrii și ale micii proprietăți agrare. Cît despre legea proletarizării crescînde nici nu poate fi vorba, chiar teoreticienii ortodocși au renunțat la ea.

Dar contradicția cea mai flagrantă între fapte și logica marxistă se găsește în teoria revoluției. Nici una din previziunile lui Marx nu s-a împlinit.

Am văzut că Bernstein este convins că marxismul nu e decît continuarea, cu mici modificări, a blanquismului, a ideii că revoluția poate fi provocată oriunde și oricînd. „Nicăieri spiritul blanquist nu se manifestă atît de clar ca în *Circulara federației comuniste* din martie 1850, unde se găsesc indicații minuțioase asupra felului în care vor trebui să se comporte, în timpul apropiatei revoluții, comuniștii, pentru a o permanentiza... Greșeala pe care Marx avea să i-o reproșeze după șase luni partidului Willich-Schapper, o fac și ei, Marx și Engels, proclamînd în locul împrejurărilor reale «voința» ca forță motrice a revoluției."[2] Cu toate acestea chiar după mărturia lui Bernstein, marxismul nu cuprinde numai tendințele blanquiste. Socialismul modern prezintă două aspecte: unul constructiv, reprezentat de conducătorii socialiști, altul destructiv împrumutat de la diferite revoluții populare din secolul al XIX-lea; unul care cere emanciparea prin *organizarea economică*, altul prin *exproprierea politică*.

---

* V. nota *supra* (n. ed.).

[1] *Ibid.*, p. 44; *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus*, p. 260 și urm.

[2] E. Bernstein, *op. cit.*, p. 51—52.

Aceste curente coexistau înainte de Marx, unul era reprezentat de saint-simoniști, Owen, Fourier; altul, de Babeuf și Blanqui. Marx încearcă să le concilieze, unificîndu-le. „Teoria marxistă încearcă să combine ceea ce este esențial în aceste două curente. De la revoluționari, ea împrumută ideea luptei de emancipare a muncitorilor, ca clasă politică și de la socialiști «necesitatea de a cunoaște condițiile economice și sociale ale emancipării muncitorești».

Oricare a fost evoluția teoriei marxiste în cursul anilor, ea n-a știut niciodată să se dezbare de acest compromis, de acest dualism fundamental. Marxismul n-a învins blanquismul decît într-o singură privință: *metoda*."[1] Cu alte cuvinte mișcările improvizate sînt înlocuite cu mișcări organizate (între puțini combatanți), cu luptele între armatele muncitorești și burgheze, sectele, societățile secrete și conspirațiile, cu organizarea la lumina zilei a unui mare partid muncitoresc. În afară de aceasta, Marx nu aduce nimic nou; el rămîne la tendințele lui Blanqui. Ideile liderului socialismului științific asupra posibilității unei revoluții, sînt învechite și nu mai corespund evoluției sociale moderne. Concepția sa asupra modului de desfășurare a revoluției este și ea inexactă și depășită.

Marx își închipuia revoluția proletară ca o „mișcare derivată". Credea că, după exemplul revoluțiilor din secolele al XVI-lea și al XVIII-lea, clasa burgheză va ajunge la putere cu ajutorul proletariatului, care va exercita asupra ei un adevărat control, împingînd-o mereu înainte. Acestui partid burghez îi va urma un alt partid, și mai radical, partidul „mic-burghez" după care, drumul fiind deschis, proletariatul va putea veni la putere[2].

Bernstein vede altfel lucrurile: „Toate semnele ne fac să presupunem că o revoluție politică, care ar avea ca prim rezultat venirea la putere a unui partid burghez radical, e un lucru anacronic pentru țările înaintate ale

---

[1] Bernstein, *op. cit.*, p. 54.

[2] E. Bernstein, *op. cit.*, p. 57.

Europei. Revoluțiile moderne au tendința să aducă imediat la putere combinațiile guvernamentale cele mai radicale posibile. Așa s-a întîmplat în Franța la 1848."[1] Și își explică astfel previziunile: „Burghezia din țările înaintate nu mai este revoluționară și clasa muncitoare este deja prea puternic organizată pentru a se mulțumi după o răscoală victorioasă, cu rolul unei opoziții obstrucționiste. Mai ales în Germania, dat fiind progresul continuu al partidului, un alt guvern decît cel social-democrat ar fi un lucru imposibil a doua zi după revoluție."[2]

Bernstein nu se mulțumește cu declarațiile pacifiste și legaliste ale lui Engels din prefața lucrării *Luptele de clasă în Franța* de Marx.

El vrea să îndepărteze orice posibilitate ca social-democrația să se mai întoarcă în metodele sale tactice la violență sau ilegalitate. De aceea face apologia democrației și a votului universal, repetînd formula lui Lassalle: „Cine spune vot universal cere cu vehemență concilierea".

În primul rînd nu este adevărat că socialismul și democrația se exclud sau se contrazic, cum cred unii teoreticieni revoluționari. Istoricește, socialismul continuă mișcarea liberală și democratică de la 1789. „Cît privește liberalismul ca mișcare istorică universală, socialismul este, nu numai din punct de vedere cronologic, ci și spiritual, moștenitorul lui legitim, cum reiese dealtfel în mod practic din orice problemă de principiu, care privește de aproape sau de departe acțiunea socialistă... Mișcarea socialistă modernă este de fapt produsul influenței concepțiilor juridice, zămislite de revoluția franceză și generalizate de ea."[3]

Înrudirea dintre socialism și democrație nu este numai de natură istorică. Cele două mișcări au un scop comun, acela de a asigura individului maximum de libertate și de fericire. „Dezvoltarea și garantarea personalității libere, spune el, constituie scopul tuturor măsurilor socialiste, chiar și al acelora care par să fie măsuri de constrîngere. Aprofundîndu-le, vom vedea întotdeauna că e vorba de *o constrîngere care va mări* gradul de libertate în societate și care va da mai multă libertate și într-o sferă mai largă, decît va îngrădi... Or, democrația nu e decît forma politică a liberalismului."[1]

---

[1] *Ibid.*, Revoluțiile de după război, în Rusia cu Kerenski, în Germania cu Max de Baden, au dat dreptate concepției lui Marx.

[2] E. Bernstein, *op. cit.*, p. 219 și 239.

[3] *Ibid.*, p. 59. Această critică a lui Bernstein ne pare cu toate acestea nedreaptă.

Revizionistul german nu se oprește aci. El merge mai departe, și merge atît de departe încît — după părerea noastră — compromite chiar esența socialismului, transformîndu-l într-un fel de liberalism moderat. „Chiar principiul responsabilității economice individuale, care în aparență este cît se poate de manchesterian, nu ar putea fi după părerea mea ignorat din punct de vedere teoretic de socialism, nici scos din cauză. Fără responsabilitate, nu există libertate. La fel, o viață socială devine imposibilă fără ipoteza responsabilității economice individuale a tuturor persoanelor capabile să muncească."[2] Dar susținînd principiul că socialismul poate să se împace nu numai cu democrația politică, ci chiar cu libertatea economică, Bernstein distruge rațiunea de a fi a socialismului.

În orice caz, ceea ce trebuie să reținem, e că el se declară partizan al parlamentarismului democrat și, prin aceasta, înlătură orice neînțelegere cu privire la teoria dictaturii proletariatului, pe care Marx și Engels nu au clarificat-o niciodată. „O clasă muncitoare lipsită de drepturi politice, needucată și crescută în superstiție poate să se revolte din cînd în cînd și să se dedea la mici conspirații, dar nu va da niciodată naștere unei mișcări socialiste."[3] De aci urmează că trebuie să educăm în mod democratic proletariatul. „Astfel, ajung, spune el, la acea banală concluzie potrivit căreia, cucerirea democrației și formarea organelor politice și economice adaptate, sînt condițiile primordiale și indispensabile pentru realizarea socialismului... fără ele (instituțiile economice democratice, — n. a.) ceea ce numim socializarea mijloacelor de producție, nu va avea probabil ca rezultat decît o vastă distrugere a forțelor de producție, experiențe absurde și violențe iraționale, iar guvernarea politică a clasei muncitoare nu va putea să fie de fapt realizată decît sub forma unei puteri centrale, dictatoriale și revoluționare, susținută de dictatura teroristă și de cluburile revoluționare. Așa și-o închipuiau blanquiștii, așa era reprezentată și în *Manifestul comunist* și în celelalte scrieri contemporane cu autorii acestui «manifest»."[1]

Dușman al tacticii violente și ilegale, E. Bernstein nu admite nici teoria luptei de clasă, așa cum se găsește ea în textele lui Marx. Trăind o parte din viață în Anglia, studiind organizarea „trade-union-urilor" cu rivalitățile lor, cu luptele, cu egoismul lor, care le împărțea în diferite categorii după profesiunea, talentul sau ierarhia funcțiilor, el și-a dat seama că conceptul de „clasă", atît de hegelian și dialectic în marxism, nu era decît o pură abstracție. El observă că clasa muncitoare nu e nici atît de omogenă, nici atît de unificată, nici atît de solidară, cum crezuse K. Marx. În realitate nu există o „clasă muncitoare", ci „clase muncitoare". Meditînd asupra istoriei sindicatelor engleze, redactată de S. și B. Webb, oricine își dă foarte bine seama de aceasta[2]. „Proletariatul ca unitate a muncitorilor salariați, era pe timpul lui Marx o concepție pur abstractă... E semnificativ faptul că acest concept nu s-a format în Anglia, unde industria era mai dezvoltată, ci în Franța, unde ea era o excepție. Ceea ce numim conștiință de clasă proletară s-a format progresiv, ca un *rezultat*, și nu ca *o cauză a mișcării muncitorești*"[3].

Acest proletariat pe care Marx îl găsea atît de omogen este în realitate destul de dezbinat. Luptele din sînul

---

[1] **Bernstein,** *op. cit.*, p. 219.
[2] *Ibid.*, p. 221.
[3] **Bernstein,** *op. cit.*, p. 240.

---

[1] *Ibid.*, p. 226, 234, 239.
[2] E. Bernstein, *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus*; art. *Klassenkampfdogma und Klassenkampfwirklichkeit*, p. 384; a se vedea și răspunsul lui Kautsky, *Neue Zeit*, T. II, p. 68.
[3] *Ibid.*, p. 383.

clasei muncitoare, între sindicatele care vor să-și lărgească sfera de influență, sînt destul de frecvente. Muncitorii se luptă tot timpul pe tema oportunității grevelor și se găsesc întotdeauna „spărgători de grevă" și contra-maiștri, care se aliază cu patronii. Alți muncitori nu fac politică și sînt indiferenți față de socialism. Bernstein constată că „mai mult de jumătate din muncitorii industriali ai Germaniei sînt actualmente sau indiferenți față de social-democrație și nu o înțeleg, sau îi sînt de-a dreptul ostili"[1].

Concluzia este că sînt mai multe „clase muncitoare". Vechea concepție simplistă a luptei de clasă trebuie să dispară. „Am arătat într-o prefață la cartea lui S. Webb, scrie Bernstein, că există foarte multe feluri de sindicate, că există mai multe stări în condițiile de existență ale lumii muncitorești și că sîntem departe de o uniformitate în evoluția proletariatului."[2] Astfel abstracția „clasă" nu are nimic imuabil. Ea nu este bazată pe solidaritatea muncitorilor față de patroni, care sînt singuri profitori ai „plus-valorii". O mulțime de alte elemente sînt hotărîtoare pentru unitatea muncitorilor.

Iată de ce Bernstein, inspirîndu-se din realitate și nu din teorie, nu crede că lupta de clasă este ireductibilă, așa cum o concepeau Marx și Engels. Compromisul și alianța între clase îi părea nu numai de dorit, ci absolut necesare. În primul rînd alianța se impune atunci cînd este vorba de lupte electorale. Această alianță nu-i angajează pe muncitori decît pentru scurt timp și nu le primejduiește interesele.

Astfel de compromisuri pot să aducă, dimpotrivă, multe avantaje proletariatului. Cartismul, ca mișcare

---

[1] În Franța se petrecea același lucru. „Sindicatele nu combăteau numai pe patroni; ele erau în conflict chiar cu muncitorii care refuzau să li se alăture sau să sprijine hotărîrea acestora. Acest război între muncitori a avut adesea înverșunarea unui război civil, sindicatele reproșînd refractarilor trădarea și aceștia acuzînd sindicatele de tiranie; au avut loc procese chiar între sindicate și anumiți muncitori." G. Weill, *Histoire du mouvement social en France*, p. 283.

[2] E. Bernstein, *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus*, p. 388.

pur muncitorească, n-a putut cuceri votul universal. Alianța între mica burghezie și proletariat a reușit să-l cucerească în 1864 și în 1884. Grație unei alianțe asemănătoare, reprezentanți ai muncitorilor au intrat în 1892 în Camera Lorzilor. Cît despre social-democrația germană, „se poate spune că la nașterea ei a prezidat compromisul. Grupul marxist și-a început activitatea printr-o alianță cu elementele burgheze democrate, formînd împreună partidul poporului. Apoi, partidul socialist a sprijinit de multe ori candidaturile burgheze. Și întîlnim azi în ziarele socialiste invitația de a vota pentru candidații burghezi, care figurează uneori chiar pe lista socialistă."[1]

Orice partid politic, care vrea să fie militant, trebuie să urmărească înainte de toate succesul. Succesul este barometrul prosperității sale. Acest succes, îl aduce adesea compromisul cu burghezia. De aceea partidul socialist nu trebuie să-l respingă. Considerațiile lui Bernstein asupra utilității și oportunității compromisului în perioada alegerilor au alarmat pe unii socialiști cum a fost Kautsky sau italianul Lerda. Ei au prezentat compromisul ca o trădare a proletariatului. Dar E. Bernstein protestează împotriva unei astfel de afirmații. „De obicei, spune el, se confundă *compromisul de principii* cu *compromisul de acțiune*. Primul este într-adevăr primejdios întotdeauna, al doilea numai în anumite condiții. Dacă un partid se știe invulnerabil față de compromisul de principii, atunci poate îndrăzni să facă fără risc un compromis de acțiune. Alianța politică cu alte clase nu presupune nici o renunțare, nici o slăbire a propriei sale clase. Alianța se face în scopuri precise, fără nici un alt angajament."[2]

Dar reformistul german merge și mai departe. În afară de considerații de utilitate, el ar vrea dispariția totală a antagonismului de clasă. El vrea ca socialismul să fie o doctrină pentru toată lumea. „Aș spune că doctrina socialistă este știință în măsura, în care propunerile sale pot fi acceptate de orice om, socialist sau nu, cu condiția să facă abstracție de prejudecățile sale."[1] Dar prin aceasta, socialismul își pierde caracterul său exclusiv muncitoresc. Efortul făcut de Marx pentru a suda socialismul cu interesele proletariatului dispare și doctrina socialistă revine la raționalismul unui Fourier sau al unui Proudhon, care voiau ca socialismul să fie benefic întregii societăți.

---

[1] E. Bernstein, *Klassen Kampf und Kompromiss, Neue Zeit*, 1896—1897, Berlin, p. 420. Retipărit în volumul *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus*, p. 156.

[2] E. Bernstein, *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus*, p. 59.

E. Bernstein dorește lărgirea clasei muncitoare prin integrarea țăranilor și a micilor burghezi: „Dacă social-democrația nu vrea să se mărginească să fie un partid muncitoresc, în sensul că ea nu urmărește în realitate să completeze pe plan politic mișcarea sindicală, atunci ea trebuie să caute să intereseze cel puțin o mare parte din țărani, în victoria candidaților săi."[2]

Apucîndu-se să revizuiască întreg marxismul, E. Bernstein nu se va opri la critica teoriei manifeste a luptei de clasă. El va ataca concepția prea mecanicistă a materialismului istoric aplicată la revoluție. El crede că revoluția viitoare va fi liberă și entuziastă. Nevoia de ideal a umanității va constitui un factor determinant, alături de fatalismul inexorabil al cauzelor economice. Idealismul, credința fermă în forțele creatoare ale voinței omenești, optimismul, nevoia de dreptate și de egalitate, iată factori tot atît de importanți pentru transformarea societății ca și legea concentrării capitalului sau a pauperizării crescînde. Am văzut succesul neokantianismului în Germania, între anii 1880 și 1900. E. Bernstein a fost influențat și el de acest curent și înclină către idealismul și voluntarismul filozofului din Königsberg.

Bernstein va încerca să demonstreze că societățile trăiesc și se transformă în afara materialismului istoric. Cel puțin societățile înaintate scapă de acest jug. „Cu

---

[1] E. Bernstein, *Sozialistische Monatshefte*, 1910, p. 782.

[2] E. Bernstein, *Socialisme théorique et social-démocratie pratique*, p. 260.

cît factori de altă esență influențează mai mult, alături de factori economici, viața socială, cu atît se modifică mai mult și acțiunea a ceea ce numim necesitate istorică... Ca și factorul fizic, factorul natural economic pe măsură ce esența sa este înțeleasă, devine tot mai mult, din stăpîn cum era, slujitorul destinelor omenești. Teoretic, societatea se găsește față de forța de impulsiune economică, mai liberă ca oricînd... interesul colectiv se extinde din ce în ce mai mult în dauna interesului particular și peste tot unde se petrece acest lucru acțiunea inconștientă a factorilor economici scade proporțional. Așa se face că indivizi și popoare întregi reușesc să sustragă o parte din ce în ce mai importantă din existența lor, unei necesități contradictorii sau independente de voința lor... Acel «trebuie» de aramă al istoriei suferă astfel o limitare care, să o spunem imediat, înseamnă pentru practica social-democrației, nu o *diminuare*, ci o *sporire* și o calificare a îndatoririlor ei politico-sociale."[1] Astfel Bernstein ne arată că elementul psihologic și moral aduce o nouă contribuție la înfăptuirea revoluției. Partidul socialist nu va rămîne pasiv în așteptarea evenimentelor, ci va putea să le provoace printr-o voință pusă în aplicare. Doctrina socialistă însăși nu trebuie concepută ca o știință exactă, așa cum voia Marx. „Fie că este conceput ca o stare, ca o teorie sau ca o mișcare, în socialism intră întotdeauna un element *ideal*, socialismul fiind sau el însuși acest ideal, sau o mișcare către acest ideal. Există așadar în socialism un *«dincolo»*, ceea ce nu înseamnă, bineînțeles, ceva care să fie dincolo de planeta noastră, ci numai ceva care e dincolo de cunoștința noastră poztivă. E ceva care *trebuie să fie*, sau o mișcare către ceva care trebuie să fie."[2] În altă parte el explică mai bine această imposibiltate a socialismului de a fi o știință, de a explica în mod științific revoluțiile viitorului;

---

[1] E. Bernstein, *op. cit.*, p. 17—18.

[2] E. Bernstein, *Socialisme et science (Wie ist es möglich wissensch. Sozialismus?)*, p. 29. Aceeași idee se găsește exprimată la p. 32: „Ori, întrucît își propune drept scop un viitor ideal și în măsura în care el face să depindă de această idee atitudinea sa

„Chiar numele său o arată. Științele nu au nume terminate în *ism*, ceea ce desemnează puncte de vedere, aspirațiuni ale sistemelor de gîndire și deducții, dar niciodată științe. Fundamentul unei adevărate științe este experiența. Socialismul este teoria unei orînduiri sociale *viitoare* și, de aceea, ceea ce există în el caracteristic scapă oricărei demonstrații științifice."[1]

Acest mod de a concepe posibilitățile acțiunii socialiste se întoarce într-o oarecare măsură la utopism; bineînțeles la un utopism diferit de cel vechi, și care s-ar putea numi „neoutopism". După Bernstein, ceea ce distinge pe vechii utopiști de cei noi, e alegerea unor mijloace nepotrivite, prin care cei dintîi căutau să realizeze societatea socialistă visată, lipsa de potrivire care exista din acest punct de vedere între scop și mijloace[2]. Dar aceasta e totul. În fond toate socialismele sînt utopice. Ceea ce le deosebește pe unul de altul sînt mijloacele mai mult sau mai puțin adecvate în vederea realizării; „e o problemă de evaluare diferită a forțelor și a mijloacelor".

Dacă în socialism intră o mare parte de „voință", nu trebuie să credem că el va provoca revoluția după capriciile șefilor și după planurile lor personale: „Socialismul depinde, e adevărat, de o alegere voluntară, dar nu arbitrară"[3]. El tinde către imparțialitate. Dacă nu e științific din natură, cel puțin tinde întotdeauna către obiectivitate științifică.

Prin aceste considerații, E. Bernstein conciliază utopismul cu marxismul. Ca și Kant altă dată, el vrea să pună de acord ideile „a priori" cu experiența. El propune ca titlu al concepției sale socialiste, „socialismul

---

în prezent, socialismul are în mod necesar o nuanță utopică. Nu înțeleg prin aceasta că el dorește să obțină imposibilul, pretind numai că în el intră un idealism speculativ, ceva ce știința nu poate constata sau stabili."

[1] *Ibid.*, p. 47.

[2] E. Bernstein, *Socialisme et science*, p. 41; a se vedea, de asemenea, *Das realistische und das ideologische Moment in Sozialismus* tipărit în cartea: *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus*, p. 262.

[3] *Ibid.*, p. 47.

critic", după cum Kant numea sistemul său „criticism" sau „filozofie critică". „Iată de ce prefer în locul denumirii de socialism științific o altă formulă, care răspunde deopotrivă ideii că socialismul are la bază o cunoaștere științifică, și exclude în același timp pretenția contradictorie de a fi o știință pură și tot odată o știință desăvîrșită. După părerea mea numai numele de *socialism* critic satisface această îndoită condițiune, cuvîntul critic fiind luat în sensul criticismului științific al lui Kant."[1]

*

Metodă realistă și antihegeliană, democratism în loc de violență revoluționară, compromis și alianță în locul luptei de clasă, idealism și voluntarism în locul mecanicismului și materialismului, iată caracterele revoluției, cu care Bernstein propune să înlocuim caracterele depășite ale revoluției marxiste. Metodă elastică, care împacă socialismul vechi cu cel modern, care respectă în același timp drepturile științei și ale idealului. Să vedem acum ce-i vor răspunde reprezentanții marxismului oficial, ortodocșii socialiști, care nu vor să schimbe nimic din teoria revoluționară a lui Marx.

III

Ne mai amintim încă lupta dintre reformiști și revoluționari care a pasionat acum douăzeci de ani întreaga lume socialistă. Lupta între cele două tabere a ținut pînă în ajunul marelui război. „Cazul Bernstein" a fost discutat într-o nesfîrșită serie de congrese și a umplut timp de mai mulți ani paginile revistelor și ziarelor socialiste. El amintea puțin „cazul" lui Renan, care trecuse de la catolicism la știință. Cuvîntul „renegat" era pronunțat peste tot. Cel care a trebuit să demonstreze, cu tot aparatul științific, erezia lui Bernstein a fost Kautsky. El însuși a căzut astăzi în dizgrație pentru același motiv ca și vechiul său adversar Bernstein, pentru reformismul său. E drept că în ultimile sale cărți, mai ales în lucrările sale împotriva bolșevismului, succesorul lui Marx se apropie din ce în ce mai mult de reformismul democratic, pe care l-a condamnat foarte drastic, altă dată. Vom lăsa de o parte scrierile lui recente, ocupîndu-ne de ele numai în treacăt și atunci cînd o comparație se impune, pentru a vorbi acum de vechile sale concepții, pe care le opunea reformiștilor.

---

[1] E. Bernstein, *Socialisme et science (Wie ist es möglich wissensch. Sozialismus ?)*, p. 48.

Nu trebuie totuși să credem că în chiar această epocă Kautsky a fost un revoluționar violent și intransigent. Dimpotrivă, el a continuat latura *evoluționistă* a gîndirii marxiste, aceea care se inspiră din *Prefața* lui Engels la *Luptele de clasă* de Marx. El înlătură tot ce e blanquist în Marx, explică și comentează anumite exagerări ale maestrului său în sensul cel mai reformist posibil. În fond, între el și Bernstein opoziția nu e decît de grad, de cantitate și nu de calitate.

Combătînd concepțiile lui Bernstein, Kautsky se păzește totuși de a relua greșelile anarhiste sau blanquiste, de a voi să provoace răscoale și insurecție. El nu vrea să-și ia răspunderea de a antrena partidul pe căi primejdioase. „Nu e vorba, firește, aci de o revoluție în sensul pe care îl dă acestui cuvînt poliția, adică de revolta armată. Un partid politic ar fi nechibzuit dacă s-ar decide din principiu pentru calea răscoalei, atunci cînd are la dispoziție căi mai sigure și mai puțin teribile. În acest sens partidul socialist nu a fost niciodată revoluționar. Partidul este revoluționar numai în sensul că e conștient că nu va putea să întrebuințeze puterea politică în ziua în care va dispune de ea, decît distrugînd modul de producție, pe care se bazează azi orînduirea socială."[1]

Kautsky îi reproșează lui Bernstein că propagă ideea după care el ar fi pentru revoluția violentă: „Dacă cartea lui Bernstein ar avea vreun efect, acesta ar fi în primul rînd întărirea ideilor confuze, pe care adversarii noștri le răspîndesc pe seama partidului nostru, idei pentru distrugerea cărora a trebuit să consacrăm o bună parte din viața noastră. Oricine cunoaște literatura partidului nostru, chiar în mod superficial, va înțelege că *revoluție socială* și *revoltă* sînt două idei foarte deosebite. Revoluția socială este un scop, pe care putem să-l propunem în principiu; răscoala e un mijloc, pe care nu-l putem judeca decît după ce i-am examinat oportunitatea."[1]

Într-un articol intitulat *Nici revoluție, nici legalitate cu orice preț*, publicat acum douăzeci de ani, Kautsky se declară în același timp și împotriva reformiștilor și împotriva anarhiștilor. El vrea să urmeze o cale de mijloc: „Partidul socialist, zice el, e un partid revoluționar, nu e un partid care face revoluții. Noi știm că scopul nostru nu poate fi atins decît printr-o revoluție, dar mai știm că nu depinde de noi ca să facem această revoluție, nici de adversari, ca să o împiedice... Unul dintre motivele pentru care, probabil, luptele revoluționare vor mai apela mai rar, în viitor, la mijloace militare, e, după cum s-a repetat adesea, că echipamentul armatelor moderne este cu mult superior armelor de care dispune populația civilă; orice rezistență din partea acesteia din urmă se găsește în general redusă de la început la neputință. Dimpotrivă, clasele revoluționare dispun astăzi de arme mai bune decît acelea din secolul al XVIII-lea pentru a organiza rezistența din punct de vedere economic, politic și moral... Trebuie să vedem în libertatea presei, în libertatea de asociere și în sufragiul universal... supapele de siguranță ale societății."[2] Orice politică socialistă, care ar neglija aceste principii s-ar expune la mari primejdii: „Partidul socialist trebuie să evite tot ceea ce ar echivala cu o provocare inutilă a claselor conducătoare, tot ceea ce ar putea servi drept pretext oamenilor de stat ca să provoace în burghezie și clica ei un acces de canibalism, de pe urma căruia socialiștii ar avea de suferit... Interesul proletariatului cere astăzi mai imperios ca oricînd să evite tot ceea ce ar fi de natură să împingă fără folos clasele conducătoare la o politică de violență."[1]

---

[1] K. Kautsky, *Le marxisme et son critique Bernstein*, p. 336.

[1] K. Kautsky, *Le chemin du pouvoir*, p. 67.
[2] *Ibid.*, p. 69.

Dealtfel Kautsky e convins că o bună definiție a revoluției nu implică deloc *violența*. Se întîmplă, dimpotrivă, destul de des ca reforme oficiale să se impună prin constrîngere[2]. Kautsky, nu numai că se ridică împotriva oricărei schimbări bruște, dar condamnă și violența pasivă, sabotajul prin abținere care caracterizează greva generală[3].

Dușman al violenței, Kautsky nu e nici pentru schimbările rapide, grăbite. El nu găsește că există o opoziție între „revoluție" și „evoluție". Dacă sînt examinate atent, aceste două noțiuni pot să se împace foarte bine. Kautsky compară revoluția cu nașterea. Copilul se formează și pînă în ziua nașterii face parte integrantă din corpul mamei. Dar într-o zi, el se desparte brusc pentru a constitui un organism aparte. În societate se petrece același lucru. Formarea *organului* se face încet, dar transferarea *funcțiunii* se face mult mai repede. „Dacă observăm societatea, spune el, ajungem la aceeași constatare. Și acolo revoluțiile sînt rezultatul evoluțiilor lente, progresive. Și acolo, organele sociale se dezvoltă lent. Printr-o schimbare revoluționară, pot să fie modificate imediat numai funcțiunile lor. Drumurile de fier nu s-au dezvoltat decît încetul cu încetul. Dimpotrivă însă, se poate transforma dintr-o dată o cale ferată care, ca exploatare capitalistă nu servește decît să îmbogățească un grup de capitaliști, într-o întreprindere socialistă, servind exclusiv binele comun."[4]

Prin această distincție, care are la bază o analogie biologică, Kautsky nu face decît să repete gîndirea evoluționistă a lui Marx. Ca și maestrul său, el nu vrea să grăbească în mod artificial procesul social. Ca și el, Kautsky remarcă faptul că această accelerare, care ar

---

[1] *Ibid.*, p. 74—75.

[2] K. Kautsky, *La révolution sociale*, p. 75; asupra aceloraşi idei, *Terrorismus und Kommunismus*, p. 47—48.

[3] *Ibid.*, p. 112.

[4] *La révolution sociale*, p. 35.

transfera funcția unui organ altuia, încă neformat, e mai ales imposibilă în epocile de prosperitate economică. În aceste epoci reacțiunea e mai puternică și muncitorii, mai bine retribuiți, nu formează un mediu revoluționar. Perioadele de prosperitate de la 1866 la 1870 sau de la 1870 la 1885 n-au putut produce revoluții. În schimb revoluția de la 1848 a izbucnit în urma unei grave crize economice[1].

Astfel, în ceea ce privește caracterul pașnic al revoluției, ideile lui Kautsky nu sînt deloc opuse acelora ale lui Bernstein. Și unul și celălalt concep revoluția ca pe ceva îndepărtat, ca un fenomen determinat de împrejurări, ca o manifestare pașnică și constructivă. Se crede de obicei că democrația e forma politică a liberalismului burghez și că ea nu are nimic comun cu socialismul. Am văzut că nu aceasta era opinia lui Kautsky. El recunoaște democrației avantaje multiple. „Democrația are deja o mare valoare pentru că deschide calea formelor superioare ale luptei revoluționare.

Aceasta nu va mai fi ca în 1789 și chiar ca în 1848 lupta unor mase neorganizate, fără experiență politică, neînțelegînd că ea era puterea reciprocă, forța factorilor în luptă... Nu va mai fi o luptă de mase, care se lasă duse, amăgite de cea mai mică bănuială, de cea mai mică conjunctură. Va fi dimpotrivă o luptă de mase organizate, luminate, pline de statornicie și de chibzuială, care nu urmează orice impuls, care nu izbucnesc la cea mai mică injurie, dar nici nu se lasă doborîte de cel mai mic insucces."[2]

Urmează de aici că democrația e un remediu suficient pentru toate racilele capitalismului? Aici Kautsky se deosebește de Bernstein. El nu crede că democrația ar putea avea această eficacitate. „Democrația, scrie el, e indispensabilă: ea face proletariatul apt pentru revoluția socială. Dar ea nu e în stare să împiedice această revoluţie"[1]. Kautsky nu o concepe ca fiind un factor auxiliar al transformării sociale[2]. Putem constata aci o primă deosebire între reformişti şi revoluţionari: *reformiştii consideră democraţia ca un scop,* ortodocşii nu văd în ea *decît un mijloc.* Fără să-şi facă iluzii asupra rolului democraţiei, Kautsky o adoptă în lipsă de altă formă politică mai bună. Acelaşi lucru cu parlamentarismul, pe care îl adoptă numai pentru că găseşte imposibil de realizat un referendum în toate ţările. Încă în Programul de la Erfurt, el scrie: „crearea legilor direct de către popor nu poate face cel puţin într-un mare stat modern parlamentul de prisos. A face să decidă întreaga legislaţie a unui stat e absolut imposibil şi nu e mai puţin a-i încredinţa supravegherea şi, la nevoie, direcţia administraţiei publice. Atît cît vor exista marile state moderne, cea mai mare parte a activităţii politice va reveni întotdeauna parlamentelor."[3]

---

[1] K. Kautsky, *Le marxisme et son critique Bernstein*, p. 304—306.

[2] K. Kautsky, *La révolution sociale*, p. 101.

Mai tîrziu, cînd socialiştii elveţieni Ch. Bürkli şi Rittinghausen încep o campanie în favoarea legislaţiei directe, Kautsky scrie cartea sa: *Parlamentarism şi socialism,* în care arată că parlamentul nu e un instrument incompatibil cu socialismul şi că a doua zi după victoria socialistă el va deveni necesar[4].

Pînă aici diferenţa între reformişti şi ortodocşi nu e prea mare. Deosebirea dintre ei devine mai evidentă în problema luptelor de clasă. Dacă Bernstein nu vede în proletariat un grup omogen, ci, dimpotrivă, grupuri divizate prin tot felul de rivalităţi, Kautsky răspunde că acest fenomen nu se găseşte decît în Anglia şi că este specific acestei ţări.

---

[1] *Ibid.,* p. 102; a se vedea şi: *Le chemin du pouvoir,* p. 70; „Democraţia scoate la iveală forţele relative ale claselor; ea nu distruge antagonismul lor, ea nu amînă rezultatul final..." Cf. şi *Le marxisme,* p. 315—318.

[2] În ultimele sale scrieri, Kautsky s-a raliat complet partizanilor democraţiei, împotriva absolutismului bolşevic. *Terrorismus und Kommunismus,* p. 152.

[3] K. Kautsky, *Das Erfurter Programm,* p. 220—221.

[4] K. Kautsky, *Parlementarisme et socialisme,* p. 147, 167 şi urm. A se vedea şi prefaţa lui Jaurès, p. 9.

Bernstein crede că alianţa proletariatului cu mica burghezie aduce reale avantagii celui dintîi. Kautsky este dimpotrivă convins că această înţelegere prezintă mari inconveniente pentru proletariat. „E clar că un partid popular, în care interesele de clasă ale ţăranilor şi ale micilor burghezi exercită o influenţă predominantă, va trebui întotdeauna — oricîte simpatii ar avea pentru proletariat — să rămîie pe terenul orînduirii sociale existente, al proprietăţii individuale a mijloacelor de producţie, al libertăţii producţiei individuale. El nu va putea depăşi limitele constituţiei din 1793, el nu va putea depăşi principiul liberalismului, nu va putea niciodată, oricîte eforturi ar face, să fie altceva decît un partid de reforme democratice socialiste..."[1]

În concluzie trebuie să continuăm cu orice preţ lupta de clasă, căci producţia capitalistă şi regimul socialist sînt incompatibile.

Dar se pare că antagonismele de clasă se micşorează progresiv în secolul nostru, că înaintăm în mod natural, fără conflict nici luptă, către regimul socialist. E oare adevărat că antagonismele de clasă se micşorează? Succesorul lui Marx nu crede. Dacă proprietatea comercială şi industrială, favorizată de politica colonială, care a dobîndit noi debuşeuri, a adus o îmbunătăţire în situaţia muncitorilor, aceasta nu înseamnă că între timp concentrarea capitalurilor nu şi-a urmat cursul, că salariile nu au coborît sub costul vieţii, că proletarizarea nu a crescut[2]. Antagonismul dintre clase a fost disimulat de o prosperitate efemeră, atîta tot. Dar prin aceasta nu rămîne mai puţin puternic. Lupta de clasă nu poate înceta. Cei care predică pacea ar încetini prin intervenţia lor dezvoltarea procesului social, care duce la socialism şi ar trăda astfel interesul muncitorilor.

În ceea ce priveşte factorii istorici determinanţi ai revoluţiei sociale, Kautsky, deşi nu se raliază la idealism, e mai puțin mecanicist decît Marx. Dacă împinge materialismul pînă acolo încît explică religiile prin determinismul economic[1], el recunoaște totuși partea, pe care trebuie să o rezerve „voinței" în pregătirea revoluției. Distinge mai multe forme de voință. În primul rînd o voință inferioară, mecanică și inconștientă, „voința de a trăi"[2]. Lupta pentru existență este manifestarea acestui fel de voință, care nu e decît un „epifenomen". Voința de a trăi aduce progresul tehnic, împinge pe muncitori să se organizeze în sindicate. Lupta de clasă e lupta „voinței de a trăi" a claselor. În afara acestei forme inferioare a voinței, forme superioare pot intra în pregătirea revoluției. Arătînd muncitorilor prețul luptei rezervate combatanților, sentimentul forței lor, putem da naștere unei forme superioare de voință[3]. „Aplicînd aceste observații la lupta de clasă, vedem clar care este sarcina celor care vor să ia parte la această luptă și ce influență exercită partidul asupra ei. Prima noastră sarcină, și cea mai importantă, este aceea de a spori forțele proletariatului."[4] De obicei clasa muncitoare se crede prea slabă. Forțele ei cresc, dacă îi arătăm succesele, pe care le-a obținut. Prin succesul pe care îl obține în lupta împotriva dușmanului, partidul socialist arată în modul cel mai clar proletariatului de ce forță dispune; e modul cel mai eficace de a-i spori sentimentul acestei forțe. Cu excepția țărilor anglo-saxone, acțiunea sindicală *a fost provocată și fecundată de la începuturile sale prin teoria socialistă*[5]. Și nu numai succesele sindicatelor, ci și luptele victorioase, ce se dădeau în jurul parlamentelor și în parlamente, au întărit puternic în sufletul proletariatului sentimentul forței sale și chiar

---

[1] K. Kautsky, *Le marxisme,* p. 333 şi 335.

[2] K. Kautsky, *Le chemin du pouvoir,* p. 17 şi urm. *La révolution sociale,* p. 53.

---

[1] K. Kautsky, *Die Entsteung des Christentums*, Berlin, 1898, și *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, ed. nouă, Berlin, 1912.

[2] K. Kautsky, *Le chemin du pouvoir*, p. 43.

[3] K. Kautsky, *Le chemin du pouvoir*, p. 51.

[4] *Ibid.*, p. 52.

[5] Sublinierile sînt făcute de noi (n. a.).

forța sa... Ceea ce explică toată importanța pe care o are încă 1 Mai...[1]

Prin această credință în eficacitatea forțelor morale, Kautsky ajunge și el la idealism.

Cu excepția teoriilor asupra luptei de clasă, revizioniștii și ortodocșii se întîlnesc adesea în păreri. De fapt, și unii și alții întreprind o revizuire a marxismului. Singura deosebire între ei, e că reformiștii atacă structura socialismului, identificîndu-l cu democratismul, în timp ce revoluționarii păzesc și respectă marile principii socialiste. Dar ei interpretează marxismul în sens evoluționist și numai în acest sens îl continuă.

III

Istoria marxismului în Franța nu prezintă aceeași curbă uniformă, aceeași unitate sistematică pe care o are în Germania[2]. Acolo, imediat după fuziunea lassallienilor cu marxiștii, se formează un partid puternic, un partid cu o disciplină aproape militară, un partid care nu cunoaște — cu excepția conflictului trecător, dintre reformiști și revoluționari — lupte interne între grupe și subgrupe, între fracțiuni și subfracțiuni, cum se întîmplă în Franța dintre anii 1870 și 1900.

Benoit Malon, cu ocazia reapariției *Revistei socialiste* în 1885, scria în editorialul acestei reviste: „Nu e oare necesar să oferim tuturor cercetătorilor actuali ai socialismului, fie ei moderați sau violenți, autonomiști sau autoritari, pacifiști sau revoluționari, mutualiști sau comuniști, posibiliști sau colectiviști, partea lor de spațiu și de soare într-o revistă elaborată în mod colectiv? Din excomunicare în excomunicare, din sciziune în sciziune, ajungem să demoralizăm și să împrăștiem avangarda revoluției occidentale." Se vede din acest apel, care enumeră toate grupările socialiste ale epocii, nevoia de liniște și unitate a unui militant obosit de atîtea lupte interne[1].

---

[1] *Le chemin du pouvoir*, p. 56—57.

[2] Asupra evoluției partidelor socialiste în Franța sub cea de-a treia republică, a se vedea: *Histoire socialiste de Jaurès* (III-ème Republique). G. Weill, *Histoire du mouvement social en France* (1852—1900); *Histoire des partis socialistes* sous la direction, de A. Zévaès, Rivière, Paris, L. Blum, *Les congres ouvries*, 2 vol., Paris, 1901; D. Halévy, *Essais sur le mouvement ouvrier*, Paris, 1901. A. Millerand, *Le socialisme reformiste*, 1903. Rosa Luxemburg, *Die sozialistischen Krisen in Frankreich*, *Neue Zeit*, T. XIX. K. Kautsky, *Republik und Sozialdemokratie in Frankreich*, *Neue Zeit*, T. XXIII.

Lupta dintre reformă și revoluție începe imediat după 1870, odată cu introducerea marxismului. În acest moment toate școlile socialiste franceze începuseră să recadă. Ultimii saint-simoniști, Gueroult sau Isaac Pereire, se raliaseră la republică, fourier-ismul abia număra cîțiva adepți. „Școala societară, care a avut altă dată o strălucire atît de mare a devenit o amintire", scria Limousin în *Bulletin du mouvement social*, în 1873. Discipolii lui Proudhon, Tolain și Langlois, erau destul de izolați.

În această atmosferă pașnică, marxismul a apărut ca o furtună. A fost introdus de un necunoscut, Jules Guesde, fiul unui mic hotelier, dialectician viguros, amar și pasionat, care se întorcea la Paris după un exil de cîțiva ani[2].

În Elveția, J. Guesde aflase marele conflict dintre Marx și Bakunin, și adoptase comunismul celui dintîi, care a luat în Franța numele de colectivism, nume creat de baronul Colin și folosit de Bakunin. La eforturile lui Guesde de a face propagandă socialistă, s-au adăugat în curînd acelea ale unui fost anarhist, exilat din Elveția, P. Brousse. La Paris, un grup de studenți care se întîlnesc la cafeneaua Soufflet, G. Deville, E. Gautier, Massard, cunoșteau deja principiile marxiste. Li se alătură doctorul Paul Lafargue, orator revoluționar în timpul marelui imperiu, care va deveni ginerele lui Marx. Toți aceștia s-au grupat în jurul ziarului *L'Égalité*, care avea să stabilească doctrina micului partid marxist francez. Doctrina a început prin a fi revoluționară. Tînărul partid urmărea împlinirea integrală a ideii de revoluție. Ce ne oferă democrația burgheză? Sindicatul. Un mijloc de a pregăti revoluția, dar nu revoluția însăși. Cooperativele? Greva? Dar acestea nu sînt decît măsuri lipsite de importanță. Numai revoluția va salva societatea[1].

Colectivismul nu exercita totuși o atracție prea rapidă asupra claselor muncitoare. Decepțiile Comunei de la 1871 îi împiedicau pe proletari să mai aibă încredere în socialism. *L'Ouvrier parisien* scria în 1878: „Un socialist este un palavragiu care ne expune teorii frumoase, dar care nu e de față, cînd trebuie să le aplicăm"[2]. *L'Égalité* și *Le Proletaire* nu erau citite de muncitori. Activitatea prodigioasă a lui J. Guesde a alungat totuși această apatie. Broșuri, conferințe, călătorii, nimic nu a fost cruțat pentru a face cunoscută noua cauză. Guesde arată că republica nu poate satisface revendicările muncitorești: „Proletariatul francez va sfîrși, spunea el, prin a deschide ochii, prin a înțelege că nu trebuie să se bizuie decît pe el însuși și prin a se organiza în consecință, adică într-un partid deosebit, pe pămîntul republicii, bineînțeles, dar departe de republicanii clasei conducătoare și împotriva lor?"[3]

Datorită eforturilor lui Guesde, partidul socialist a făcut progrese. Un congres ținut la Marsilia în octombrie 1879, un altul la Paris în 1880, precizează programul și cadrele. Guesde face o călătorie la Londra pentru a consulta pe maestrul său, Marx, asupra programului. În același timp iau naștere organizații regionale. Un comitet executiv central își asumă direcția partidului.

---

[1] Joiffrin, în aceeași epocă, la o întrunire a muncitorilor greviști, spune același lucru: „Nu sîntem decît o gloată fără busolă: există anarhiști, posibiliști, guesdiști, care nu se înțeleg între ei". Citat de G. Weill: *Histoire du mouvemment social en France 1859—1900*, p. 268.

[2] Daniel Halévy, *Essais sur le mouvemment ouvrier*, p. 209.

---

[1] *L'Egalité*, numerele din 16 și 23 decembrie 1877 și din 13 și 27 ianuarie 1878.

[2] G. Weill, *op. cit.*, p. 227.

[3] J. Guesde, *La républigue et les grèves.*

Dar chiar de la congresul de la Marsilia apar divergențe între sindicaliști și revoluționari[1]. La Hâvre, în 1881, au avut loc două congrese: unul al moderaților și celălalt al revoluționarilor[2]. Rezultatul acestei sciziuni s-a putut constata cu ocazia alegerilor din 1881, cînd revoluționarii s-au prezentat fără sprijinul sindicatelor și numai pe baza programului elaborat la Londra. Nu au obținut la alegerile municipale din Paris decît 15 000 voturi, iar în provincie 25 000; la alegerile legislative, 20 000 voturi la Paris și 30 000 în provincie[3]. Era foarte puțin.

În urma acestui insucces începe să se manifeste o nemulțumire în sînul partidului. Au fost formulate proteste împotriva programului, care fiind prea dogmatic, era inaccesibil muncitorilor.

Unii au cerut reforme folositoare, imediate, în locul teoriilor intransigente, dar sterile. Reprezentanții acestei tendințe au fost Benoit Malon și P. Brousse.

Conflictul a izbucnit cu mai multă putere la congresul din Reims (1881) și continuă prin polemici între *Le Proletaire*, unde colabora P. Brousse, și *L'Égalité* a lui J. Guesde. Dizidenții grupați în jurul publicației *Le Proletaire*, Malon, Brousse, Allemane, au întemeiat un nou partid, al „posibiliștilor". Congresului guesdist de la Roanne (1882) ei i-au opus un congres posibilist la Saint-Etienne.

Astfel ruptura între „revoluție" și „reformă" a devenit definitivă[4]. Posibiliștii aveau de partea lor numărul și sindicatele.

Au avut succes. Politica revoluționară era combătută în același timp și de politica radicală a celei de a treia republici, care voia să îmbunătățească situația muncitorilor. Marxismul nu se mai putea baza pe nemulțumiți.

---

[1] Daniel Halévy, *op. cit.*, p. 213.

[2] G. Weill, *op. cit.*, p. 239; H. Harkner, *op. cit.*, T. I, p. 468 evaluează voturile în favoarea socialismului în 1881, la 60 000.

[3] L. Seilhac, *Les congrès ouvriers en France*, T. I, 1876—1897.

[4] Daniel Halévy, p. 217; A. Zévaès, *Le socialisme en France depuis 1871.*

În 1876, Camera adoptă proiectul Lockroy care cerea libertatea sindicatelor. Legea a dat libertate sindicatelor luate separat, dar a interzis federațiile de sindicate. În 1883, Waldeck-Rousseau devine campionul libertății totale de asociație. Prin legea din 24 martie 1884, sînt permise uniunile de sindicate și federațiile.

În 1886, cînd Lockroy a fost numit ministru al industriei, el a organizat creditul popular, a lărgit atribuțiile asociațiilor alcătuite din patroni și muncitori și a dezvoltat învățămîntul tehnic[1]. În acest timp „posibiliștii" cîștigau din ce în ce mai multă popularitate.

Congresul național din 1883 a accentuat caracterul muncitoresc al partidului; fiecare membru trebuia să se înscrie într-un sindicat. La alegerile municipale din 1887 acest partid a repurtat un mare succes.

Dar succesul nu i-a fost prielnic. Cînd, în 1891, ministrul Freycinet a prezentat legea asupra pensiilor muncitorești și a cerut statului un credit de 3 milioane, posibiliștii au aplaudat guvernul și au încetat din acea zi orice agitație, orice opoziție, menținîndu-se pe o poziție de pașnică moderație. S-au culcat pe lauri. Atitudinea lor a nemulțumit cîțiva militanți care voiau să întrețină conștiința de clasă în rîndurile proletariatului.

Aceștia s-au despărțit de posibiliști și au întemeiat sub direcția lui Allemane o nouă grupare. Ziarul lor, *Le Parti ouvrier*, atacă violent pe P. Brousse și pe prietenii săi... Astfel, alături de guesdiști, posibiliști, blanquiști, de acum înainte au apărut și allemaniștii. Această ruptură a slăbit rîndurile posibiliștilor, care reușiseră să devină un partid important. Cauza socialistă în genere cîștigă totuși în forță, grație următoarelor două evenimente, care au avut loc în această epocă: ajutorul pe care îl dădeau radicalii socialiștilor și alianța dintre „sindicaliști" și „politici". Aceasta din urmă s-a realizat cu ocazia grevei de la Carmaux, din 1892. Un muncitor din Carmaux a fost concediat pentru că fusese ales în Consiliul municipal al orașului.

---

[1] F. Buisson, *La politique radicale*; G. Weill, *op. cit.*, p. 259—261.

Sindicatele au declarat grevă generală. „Politicii" i-au sprijinit și astfel alianța s-a închegat[1].

Alianța cu radicalii s-a realizat prin intermediul a doi ziariști socialiști: Jaurès și A. Millerand, și prin intermediul organului pe care aceștia îl conduceau, *La Petite République.*

Alianța s-a făcut cu ocazia afacerii Panama, care dăduse la iveală racilele capitalismului și cu ocazia reformei senatului. Goblet cerea: „alianța tuturor forțelor progresiste, radicale, socialiste, pe terenul legalității pentru triumful ideilor lor comune".

Deputatul din Carmaux spunea că trebuie: „să se anexeze la programul economic al socialismului programul politic al radicalilor"[2]. Rezultatul acestei înțelegeri moderate a fost succesul obținut în alegerile din 1893, în care partidul a cucerit cincizeci de locuri. Caracterul practic pe care trebuiau să-l ia reformele sociale a fost expus în discursul de la Saint-Mandé (1896) al deputatului Millerand, care „a prezentat un program care avea să devină celebru, pentru că conținea un minimum de revendicări menite să cîștige noi aderenți și să unească toate fracțiunile socialiste."[3]

Sub această formă partidele socialiste franceze au rămas relativ pașnice pînă în 1899, cînd tendințele reformiste și revoluționare au intrat din nou în conflict.

Evenimentul care a redeschis discuția a fost următorul. În ministerul Waldeck-Rousseau, format în 1899, intrase un socialist: A. Millerand. Discuția a început în momentul în care s-a ridicat problema dacă un socialist poate să facă parte dintr-un guvern burghez fără să trădeze interesele partidului său. Pentru guesdiști aceasta era o trădare; reformiștii, dimpotrivă, considerau faptul ca un succes al socialismului, ca un

---

[1] Paul de Roussiers, *Carmaux (Science sociale,* T. XIV, p. 317), Weill, *op. cit.,* p. 287.

[2] G. Weill, *op. cit.,* p. 292.

[3] *Ibid.,* p. 298.

început de cucerire a puterii de către socialiști[1]. Însuși Paul Lafargue declară că faptul are o semnificație pozitivă, deoarece arată puterea socialismului. Pentru că nu se ajungea la aplanarea diferendului, Jaurès, care îl susținea pe Millerand, a propus ținerea unui congres național, la care să fie admise toate grupările muncitorești și socialiste. Congresul urma să decidă. Congresul s-a deschis la 3 decembrie 1899[2]. Jaurès a luat apărarea lui A. Millerand, susținînd că socialismul trebuie să se adapteze mereu noilor împrejurări. „Am fost obligați să renunțăm la ipoteza falsă a legii de aramă a salariilor, care ar fi împiedicat pe muncitori să lupte pentru îmbunătățirea imediată a stării lor; vom fi obligați să renunțăm la legea de aramă guvernamentală. Continuînd totuși să ne ridicăm în calitate de revoluționari împotriva statului burghez, știm că nu îl vom putea învinge de departe, ci numai infiltrîndu-ne pe cît posibil chiar în interiorul citadelei."

J. Guesde și Vaillant au considerat noul eveniment ca o cursă întinsă de burghezie care ar duce la o totală dezorientare a proletariatului. Cei mai violenți vor recurge la complot și la anarhism; moderații vor trece în tabăra burgheziei; ceilalți se vor dezinteresa de socialism, dezgustați „de toți și de toate". Pe de altă parte, dacă politica socialistă de guvernămînt avea să reușească în toate țările, rezultatul final va fi dizolvarea Internaționalei. „Vă închipuiți un Millerand englez, un Millerand italian, german, alăturîndu-se unui Millerand francez și incitîndu-i pe muncitori, unii împotriva altora"?[3] După multe discuții congresul s-a încheiat cu o moțiune concludentă: „Admițînd că pot interveni împrejurări excepţionale, în care partidul trebuie să examineze problema participării socialiste la un guvern burghez, congresul socialist declară că în starea actuală a societăţii capitaliste şi a socialismului, atît în Franţa cît şi în străinătate, toate forţele partidului trebuie să tindă la cucerirea, în comună, departament şi stat, a funcţiilor eligibile, dat fiind că aceste poziţii depind de proletariatul organizat în partid de clasă; instalîndu-se în aceste funcţii prin propriile sale forţe, proletariatul începe în mod legal şi paşnic exproprierea politică a clasei capitaliste, care va trebui să culmineze cu revoluţia."[1]

---

[1] Asupra acestei probleme: Millerand, *Le socialisme réformiste français,* 1903. Rappaport, *Socialisme de gouvernement et socialisme révolutionnaire.* Bibl. P.O.F. Paris, 1902. E. Fournière, *La crise revolutionnaire du socialisme francais, Revue socialiste,* vol. 41; H. Lagardelle, *Democratie et lutte de classe, Mouvement socialiste,* 1902; L. Seilhac, *Le monde socialiste;* Rosa Luxemburg, *Die politische Krise in Frankreich, Neue Zeit,* T. XIX.

[2] L. Blum, *Les congrès ouvriers et socialistes;* Daniel Halévy, *op. cit.,* p. 234—243.

[3] *Les débats du congres,* p. 184, citat de Weill, p. 322.

Dar înaintea acestei moţiuni, J. Guesde supune la vot o altă moţiune care punea următoarea întrebare: „lupta de clasă permite intrarea unui socialist într-un guvern burghez?" 818 răspund nu şi 634, da.

Problema a fost reluată la congresul internaţional de la Paris (1900). Delegaţii străini au încercat să împace cele două direcţii franceze opuse.

La sfîrşit a fost adoptată moţiunea propusă de Kautsky, care spunea: „Intrarea unui socialist izolat într-un guvern burghez nu poate fi considerată ca un început normal de cucerire a puterii politice, ci numai ca un expedient cerut de împrejurări, trecător şi excepţional. Dacă într-un caz particular situaţia politică cere această experienţă primejdioasă, aceasta este chestiune de tactică, nu de principiu şi congresul nu este obligat să se pronunţe asupra acestei probleme."[2] Dar Guesde a votat şi împotriva acestei moţiuni. La 28 septembrie în acelaşi an, se deschide un nou congres naţional, din care guesdiştii se retrag. Congresul de la Tours (1902) a fost cu totul pacifist şi plin de intenţii reformiste.

Lucrurile ajunseseră în acest punct mort, cînd Millerand a votat condamnarea autorului unui pamflet *Manualul soldatului*, broşură de propagandă socialistă şi antimilitaristă răspîndită în rîndurile armatei. Faptul duce la întrunirea unui nou congres, la Bordeaux (1903).

---

[1] *Ibid.*, p. 323.

[2] D. Halévy, *op. cit.*, p. 257; G. Weill, *op. cit.*, p. 328.

În sfîrşit, un congres internaţional la Amsterdam (1904) se pronunţă, sub influenţa lui Bebel, împotriva reformiştilor francezi. Totuşi, puţin mai tîrziu, cu toate disensiunile şi conflictele lor, ambele grupări fuzionează în 1905, constituind partidul socialist unificat.

Să examinăm acum mai de aproape concepţiile asupra revoluţiei ale celor doi conducători ai fracţiunilor, reformistă şi revoluţionară: Guesde şi Jaurès.

IV

Mare animator, mare agitator, Jules Guesde nu prezintă o prea mare originalitate ca gînditor socialist. El nu adăugă nimic teoriilor lui Marx şi nici nu le modifică. O mare intransigenţă în aplicarea lor, o aversiune împotriva oricărui compromis sau erori, iată ce a adus el răspîndirii marxismului în Franţa. Kautsky, deşi duşman al revizioniştilor, modifică fără voie doctrina maestrului său, aducîndu-i anumite corective. Meditează asupra tuturor problemelor, le precizează şi le comentează. Este un intelectual, un doctrinar.

J. Guesde nu face nici atît. El consideră textul marxist literă de evanghelie şi nu modifică nici o iotă. Absorbit de acţiune, nu se gîndeşte să lămurească sau să explice nenumăratele puncte obscure din marxism. Din această doctrină, nu ia decît principiile generale, atît cît îi trebuie pentru activitatea lui de militant.

În primele sale discursuri sau scrieri, se simte influenţa anarhistă şi blanquistă. Domină violenţa. Emfaza, stilul oratoric sau pamfletar, ne arată că nu sîntem în prezenţa unei teorii ştiinţifice, nici măcar a unei teorii formal ştiinţifice.

Guesde vrea revoluţia şi violenţa cu orice preţ, ca şi oamenii de la 1793. „Egalitatea religioasă, egalitatea în faţa legii, egalitatea în faţa scrutinului, aceşti trei mari paşi pe care specia noastră i-a făcut înainte, sînt de la origine de natură revoluţionară. *Numai forţa a* *putut să producă* ceea ce numim azi vechiul regim"[1] sau „revoluția scoasă din funcția ei istorică de către republică! Pușca nefolosită datorită buletinului de vot! Dar unde au putut să găsească onorabilii noștri oponenți — în afară de dorințele lor care sînt și ale noastre — o asemenea afirmație în contradicție flagrantă cu toate faptele cunoscute."[2] Sau: „Noi înțelegem că e regretabil — și regretăm mai mult decît oricine — dar, fie că e vorba de un organism social, fie că e vorba de unul individual, cine spune naștere spune sfîșiere. *Nu se naște o viață nouă fără vărsare de sînge.*"[3]

Avem impresia că auzim vorbind pe Bakunin, Babeuf sau Blanqui, și nu pe un marxist.

Puternică la începutul carierei sale, influența anarhistă, violentă, scade încetul cu încetul în scrierile și în discursurile ulterioare ale lui Guesde. Dar tonul pamfletar nu-l va părăsi niciodată. Întotdeauna pare că vorbește mai degrabă ca să convingă un public decît ca să caute adevărul. Iată de ce nu a lăsat o teorie a revoluției atît de originală, încît să merite o discuție mai amplă. Deși marxist, nu a luat ceea ce este esențial din acest sistem: preponderența factorilor economici în societate. Guesde nu s-a ocupat cu investigații economice mai sistematice. A fost toată viața un om politic, niciodată un economist.

Bineînțeles, el este pentru lupta de clasă: „Noi nu recunoaștem lupta de clasă, ca să o părăsim de îndată ce a fost recunoscută, proclamată, pe această poziție ne situăm și nu pe alta... În ziua în care partidul socialist organizat va înțelege sau va practica lupta de clasă sub forma împărțirii puterii politice cu clasa capitalistă, în ziua aceea nu va mai fi socialism; în ziua aceea nu va mai fi proletariat capabil să se elibereze, în ziua aceea muncitorii vor fi redevenit ceea ce erau acum douăzeci și doi de ani, cînd răspundeau fie la apelul burgheziei monarhiste, fie la apelul burgheziei radicale împotriva burgheziei oportuniste; nu vor mai fi decît o clasă, un partid, ca toate celelalte, domesticit, fără rațiune de a fi și mai ales fără viitor."[1] Clasa muncitoare trebuie să se ferească de orice „îmburghezire". Trebuie să refuze orice alianță cu democrația radicală. „Revoluția, care ne revine, nu este posibilă decît în măsura în care veți rămîne voi înșivă, clasă contra clasă, necunoscînd și nevoind să cunoașteți diviziunile, care pot exista în lumea capitalistă."[2]

În celelalte discursuri și articole, tonul e la fel de monoton. Nu aduce nimic nou pentru studiul nostru.

*

Nu se poate spune același lucru despre concepția lui Jaurès asupra revoluției. Neobosit în acțiune, el este în același timp un scriitor strălucit și un filozof profund. Spirit de literat, fost elev al Școlii Normale Superioare, profesor la Universitatea din Toulouse, autor al unei teze asupra *Realității lumii sensibile*, el cunoștea foarte bine istoria socialismului de la Babeuf și Proudhon la Karl Marx, istoria asupra căreia meditase și pe care și-o însușise. Jaurès se situează în tradiția națională a socialismului francez, idealist și liberal, pentru care ideea esențială era ideea de dreptate și nu aceea de interes material. Acesta este motivul pentru care Jaurès nu va accepta materialismul istoric fără obiecții, căci știa că în pregătirea unei revoluții entuziasmul popular are mai multă influență decît factorii economici. Într-o conferință ținută în cartierul latin în fața studenților socialiști, arată că materialismul se găsește față de idealism ca psihologia inconștientului față de conștient. Omenirea a trăit timp de secole dominată de instincte materiale, dar azi ea nu se mai lasă subjugată de ele, dimpotrivă, începe să le depășească.

---

[1] J. Guesde, *Collectivisme et révolution*, 1878, p. 25.
[2] *Ibid.*, p. 26.
[3] *Ibid.*, aceeași pagină.

[1] J. Guesde et J. Jaurès, *Les deux méthodes*, Lille, 1900, p. 10—14.

[2] *Ibid.*, p. 15. Cf. J. Guesde, *Questions d'hier et d'aujourd'hui*, p. 3—7 și unele articole reunite în volumul: *Etat, morale de classe*; cf. și *Au congrès d'Amsterdam*, p. 1—11.

„Cînd revoluția socialistă va fi realizată, cînd antagonismul dintre clase va fi luat sfîrșit, cînd comunitatea umană va fi stăpîna unor mari mijloace de producție, pe măsura trebuințelor cunoscute și constatate de oameni, atunci omenirea va fi fost smulsă din lunga perioadă de inconștiență, în care orbecăiește de secole, mînată de forța oarbă a evenimentelor și va fi intrat în era nouă, în care omul în loc să fie supus lucrurilor, va stabili el mersul lor. Dar această eră conștientă și luminoasă nu poate lua naștere decît după o lungă perioadă de inconștiență și de întuneric."[1] Nu există contradicție între funcțiunea fiziologică și psihologică a substanței cerebrale. La fel, nu există contradicție între viața ideală și viața economică. Istoria, pe măsură ce înaintează, uită interesele pentru a urmări idealul. „Există în istoria omenirii nu numai o evoluție necesară, ci și o direcție inteligibilă și un sens ideal. Așadar, de-a lungul secolelor omul nu a putut aspira la dreptate decît aspirînd la o orînduire socială mai puțin contrară omului decît orînduirea actuală și pregătită de această orînduire actuală, și astfel evoluția ideilor sale morale este determinată de formele economice, este aceeași suflare plină de durere și de speranță care iese din gura sclavului, a iobagului, a proletarului, suflarea nemuritoare a umanității, care e însuși sufletul a ceea ce numim drept."[2]

Idealist în concepția sa asupra istoriei și a revoluției, Jaurès este și evoluționist, nevoind să grăbească evenimentele și să forțeze desfășurarea lor naturală. Cum spune chiar el, este partizanul unei „evoluții revoluționare". Căci nu viteza, cu care s-a efectuat, consacră o revoluție, ci calitatea principiilor sale. „Nu printr-o explozie neașteptată pune democrația stăpînire pe state, și socialismul pe democrație. Legile, prin care de la 1860 la 1885 Anglia a cucerit votul universal sînt tot atît de importante ca și revoluțiile și totuși în afară de eruditi, nimeni nu cunoaște cu precizie data cînd au fost promulgate. E asemenea unei înfloriri tăcute... În orice caz în această jumătate de secol, care s-a scurs, prin greutățile marilor războaie externe și interne și, mai mult încă, prin acțiunea cerută și continuă a împrejurărilor, prin această măreață «evoluție revoluționară» pe care o anunța Marx, condiția esențială a acțiunii politice muncitorești s-a realizat."[1]

Dar pentru aceasta trebuie ca proletariatul să fie o clasă numeroasă și conștientă. Era revoluțiilor făcute de minorități a trecut. Și Jaurès va face aceeași constatare ca și Bernstein și Kautsky." Aceste mari schimbări sociale, care se numesc revoluții, nu pot sau nu mai pot fi opera unor minorități. O minoritate revoluționară, oricît de inteligentă și de energică ar fi, nu poate, cel puțin în societățile moderne, să realizeze revoluția. Are nevoie de sprijinul, de adeziunea majorității, a imensei majorități."[2] Așa a procedat burghezia în evul mediu. S-a constituit pe încetul, a cucerit pe încetul drepturile feudale, corporațiile etc. și cînd a devenit o majoritate, a declarat revoluția, „așa și încă mai sigur, nu prin efortul și surpriza unei minorități revoluționare, ci prin voința conștientă și hotărîtă a imensei majorități a cetățenilor se va înfăptui revoluția socialistă."[3] Pînă atunci proletariatul trebuie să cucerească treptat puterea, să utilizeze toate împrejurările, să intre chiar în guvernele burgheze. Se știe că Jaurès a apărat „cazul" Millerand.

Cu această ocazie, el reproduce cuvintele bătrînului Liebknecht pentru a-și consolida concepțiile[4]. Participarea socialiștilor la guvern nu înseamnă totuși încetarea oricărei lupte de clasă[5]. Dar această luptă de clasă nu trebuie înțeleasă într-un mod prea îngust. Socialismul nu trebuie să se gîndească numai la muncitori. Țăranii săraci și micii burghezi merită și ei aten-

---

[1] J. Jaurès, *Idéalisme et matérialisme dans la conception de l'histoire*, Lille, 1900, p. 9.

[2] *Ibid.*, p. 19.

---

[1] J. Jaurès, *Etudes socialistes*, 1902, p. 39—42.

[2] *Ibid.*, p. 43.

[3] *Les deux méthodes*, p. 5—6.

[4] *Etudes*, p. 57, 68, 69. Liebknecht zicea :„În acest caz partidul nostru ar trebui să fie chemat să ia parte la guvernare și însărcinat să îmbunătățească condițiile de muncă."

[5] *Etudes socalistes*, p. 51.

ţie. Jaurès vrea să creeze un mare partid popular, socialist, alcătuit din toate aceste elemente. El spune aceasta într-un articol intitulat: *A lărgi, nu a restrînge,* în care citează încă o dată cuvintele lui Liebknecht, pe care îl ia drept model: „Aşa cum am arătat în presă, şi în scrierile propagandistice, prin clasa muncitoare înţelegem pe toţi acei care trăiesc exclusiv sau în special din salariul lor... Astfel, trebuie să includem în clasa muncitoare şi clasa ţăranilor şi această mică burghezie, care ajunge din ce în ce mai mult în rîndurile proletariatului."[1] Şi Jaurès adaugă: „Astfel Liebknecht concepe o întreagă perioadă de acţiune legislativă, în care socialismul va trece, dacă se poate spune astfel, examenul său de largă comprehensiune, perioadă în care va apărea chiar şi în ochii celor mai puţin clarvăzători ca un partid de interes general şi în care el va convinge intelectualii, conştiinţele nobile, mica burghezie şi pe ţărani, să-l urmeze pînă la capăt, împărtăşind doctrina şi idealul său, fără repulsie şi fără teamă."[2]

Duşman al oricărei violenţe, el se declară şi împotriva grevei generale.

Deşi reformist prin tonul ştiinţific, prin demersul sociologic, Jaurès ne pare mult mai aproape de Marx decît Guesde, care, deşi respecta orbeşte principiile maestrului, punea în cuvîntările şi în scrierile sale o pasiune şi un subiectivism, care nu semănau deloc cu constatările lucide ale liderului socialismului ştiinţific.

Idealism, extindere a clasei muncitoare prin încorporarea ţăranilor şi a micilor burghezi, participare la guvern cu intenţia de a obţine reforme sociale, iată ideile lui Jaurès. În mare parte sînt şi ideile lui Bernstein şi ale reformismului german. Originea lor e totuşi deosebită. Ideile lui Bernstein sînt reci, empirice, realiste. Ele au pretenţia de a descrie realitatea socială aşa cum este, nu cum ar trebui să fie. Bernstein se inspiră direct din faptele mediului muncitoresc englez. Socialismul lui este experimental.

Ideile lui Jaurès sînt idei morale. El nu are pretenţia că descrie realitatea aşa cum este, ci aşa cum ar trebui să fie. Nu se inspiră din fapte, ci din marea tradiţie a socialismului francez, tradiţie liberală, care îşi are originea în ideile de dreptate şi raţiune. Socialismul său este mai ales moral.

Secolul al XIX-lea sfîrşeşte cu o mare criză a marxismului. Se vorbeşte chiar de „descompunerea" sa. Idealismul şi voluntarismul înving determinismul. Să continuăm cercetarea noastră şi să vedem în capitolul următor contribuţia pe care o aduce acestei mişcări de eliberare idealistă sindicalismul revoluţionar.

---

[1] *Etudes socialiste,* p. 77.

[2] *Ibid.,* p. 110.

CAP. III

O RENAŞTERE A VOLUNTARISMULUI REVOLUŢIONAR: SINDICALISMUL REVOLUŢIONAR

Începînd cu Comuna şi pînă în zilele noastre, mişcarea muncitorească prezintă cu totul alt aspect în Franţa, decît în Anglia şi Germania. În aceste ţări, partidul socialist e strîns legat de sindicate, din care întrucîtva s-a născut. Este alcătuit din elemente muncitoreşti, păstrează întotdeauna relaţii cu partidul muncitorilor şi înscrie în programul său stimularea *spiritului sindicalist*. În Franţa, dimpotrivă, partidul socialist se compune, în mare parte, din intelectuali. Dar aceştia vor în politică sau totul, sau nimic. Intelectualul pare să ignore adesea măsura de mijloc, indispensabilă oricărei acţiuni politice şi asta pentru motivul că nu e condus de interes, ci de morală şi de ideal. În aceste condiţii, mai mult stînjeneşte acţiunea muncitorească decît o favorizează. Vedem că „guesdiştii", un grup de intelectuali din timpul celei de a treia republici, nu sînt urmaţi de masa muncitorească. Duelul între „politici" şi „sindicalişti" a existat întotdeauna în Franţa şi este foarte caracteristic pentru această ţară. Partidul socialist era pentru acţiunea politică violentă, ca Guesde, sau pacifist, ca posibiliştii sau ca Jaurès. Sindicatele erau pentru acţiunea economică. Ele protestau împotriva amorţirii partidului, împotriva atitudinii sale cvasiburgheze, prin care reformele (după Saint-Mandé) erau aşteptate ca nişte cadouri din partea burgheziei. Această reacţie împotriva acţiunii politice explică, istoriceşte, apariţia sindicalismului revoluţionar. El este de origine franceză, mediul francez fiind prin excelenţă propice apariţiei sale. În faţa acestui divorţ dintre elementele politice şi cele sindicaliste, Hubert Lagardelle are dreptul să se arate neîncrezător şi să spună că „în faţa socialismului partidelor, artificial şi fragil, se ridică din ce în ce mai puternic socialismul instituţiilor".

Dar care poate fi motivul acestui divorţ? După părerea noastră motivul se găseşte în lipsa unei puternice organizaţii muncitoreşti. Industria franceză se compunea în mare parte din ateliere mici sau mijlocii, avînd fiecare conducătorul său sau cum se numea pe atunci „maestrul muncitor".

În aceste mici întreprinderi, idealul muncitoresc rămîne în mod inevitabil fărîmiţat şi local. Idealul oricărui muncitor se restrînge la modesta aspiraţie de a deveni, într-o zi, şi el „maestru-muncitor" şi, poate, mai tîrziu, patron. Dar ne găsim aci în faţa unui ideal „mic-burghez", care va face din partidele socialiste franceze, partide democratice, şi niciodată partide cu adevărat socialiste. În lipsa unei puternice organizaţii sindicale, în anumite ţări, partidul politic parlamentar acaparează întreaga mişcare socială, punîndu-i pecetea democratică, mic-burgheză. Socialismul devine, de fapt, un partid popular, în care caracterul proletar se atenuează din ce în ce mai mult. Punctul culminant al acestui proces de îmburghezire a fost atins de partidul socialist francez în epoca „millerandismului".

În acest moment, a avut mişcarea sindicalistă revoluţionară din Franţa cea mai mare forţă[1]. Dar în momentul în care în industrie acţionează legea concentrării şi în care sindicatele devin mai puternice, acest ideal „mic-burghez", democratic, îşi arată limitele. Atunci apare o reacţie îndreptată în acelaşi timp împotriva intelectualilor şi a politicienilor, consideraţi ca trădători ai cauzei muncitoreşti. Şi prin asta ia, totodată, naştere doctrina sindicalistă revoluţionară. Ea reprezintă starea de tranziţie, în care sindicatele erau nemulţumite de politica democrată, radicală, a partidului socialist. În fața slăbiciunii acestuia din urmă, în fața spiritului său prea împăciuitor, ele reacționează cu violență.

---

[1] W. Sombart, *op. cit.*, p. 125—126.

Mai tîrziu, în epoca în care sindicatele devin cu adevărat puternice și organizate, sindicalismul revoluționar dispare, cedînd locul unui sindicalism organizator, constructiv și pacifist. Dar ca să se poată întîmpla acest lucru, trebuie ca clasa muncitoare să înceapă prin a se dezvolta și a se organiza. Violența a fost întotdeauna calea urmată de minorități și de cei slabi.

Acest duel între „politici" și „sindicaliști" apare îndată după Comună. Conflictul este destul de neînsemnat pînă prin 1872, clasa muncitoare fiind încă prea slabă în această epocă și sindicatele păstrînd încă un caracter proletar și aspectul unor cooperative, credincioase astfel programului de la 1848. În 1873 existau treizeci de camere sindicale. În anul următor, cu ocazia expoziției universale de la Viena[1], se încercă organizarea lor în cooperative.

Deși în 1875 existau deja 175 sindicate, organizarea muncitorească era încă destul de lentă. „Nesiguranța principiilor de solidaritate sindicală va arăta cît de neputincioși sînt încă muncitorii. Deja dezbinați prin deosebiri de salarii și de corporații, ei vor adînci aceste sciziuni prin divergențe de păreri și de programe socialiste."[2] Dualismul care exista între politică și organizarea economică, între „cetățean" și „producător" era încă atenuat în această epocă, datorită tacticii abile a șefului sindicaliștilor, influentul Barberet.

„Barberetismul" nu se mulțumea numai să preconizeze concordia între grupuri și partide, ci și între acestea și patroni. Este doctrina cunoscută în zilele noastre, sub numele de „sindicalism galben". În același timp, legile prohibitive interziceau organizațiile sindicale. Congresul socialist din 1879 pare a împăca un moment cele două tendințe[3]. Congresul creează o federație de muncitori socialiști. Franța era împărțită în șase regiuni și unitatea lor era asigurată de un comitet național. Totuși „federația muncitorilor socialiști" era departe de a realiza o unitate perfectă: ea nu recunoștea sindicatele, care nu erau socialiste[1]. „Programul minimal" propus de „Uniunea federativă", redactat de Guesde, Deville și Lafargue sub influența lui Marx și Engels, a făcut să crească și mai mult deruta în care se găseau muncitorii, voind să concilieze „abstenționismul" lui Proudhon cu lupta electorală preconizată în „Manifestul celor șaizeci". Sciziunea de la Hâvre a decepționat și a dezorientat realmente sindicatele, relevînd ambițiile și certurile din partidul socialist. Un mare număr de sindicaliști i-au părăsit pe partizanii colectivismului revoluționar și i-au urmat pe posibiliști (P. Brouse). Neîncrederea în politicieni domnea în sînul sindicatelor. Cu ocazia alegerilor legislative din 1881, Joiffrin, candidatul muncitoresc, scrie: „Voim să lăsăm de o parte această veche politică burgheză, care constă în a da votul avocaților, literaților, medicilor și rentierilor, și ei niște privilegiați, care au interesul să paralizeze revendicările sociale. Dacă voim să grăbim emanciparea noastră, să sfîrșim cu această sclavie, care încredințează demnitatea noastră în mîinile unui exploatator oarecare, să alegem mandatarul nostru dintre aceia care, ca și noi, sînt supuși grelelor condiții ale muncii obișnuite, care suferă ca și noi și împreună cu noi."[2]

Organizarea sindicalistă franceză nu face totuși un pas decisiv, decît în 1886 o dată cu formarea „burselor muncii". Prima s-a înființat la Paris prin grija municipalității[3]. Această idee a „burselor muncii" a fost schițată încă din 1845 de Molinari. El spunea că munca trebuie considerată ca o marfă al cărei trafic ar fi supus capriciilor legii cererii și ofertei. F. Pelloutier a atribuit un alt scop burselor muncii: „grație bursei, sindicatele puteau să se unească mai întîi în profesiuni similare, pentru păstrarea și apărarea intereselor lor

---

[1] F. Pelloutier, *Histoires des bourses du travail*, p. 73—74.
[2] M. Leroy, *Syndicats et services publics*, p. 79.
[3] F. Pelloutier, *op. cit.*, p. 94.

---

[1] M. Leroy, *op. cit.*, p. 83.
[2] Citat de M. Leroy, *op. cit.*, p. 89.
[3] Pelloutier, *op. cit.*, p. 112.

profesionale, să compare cu resursele particulare durata muncii și nivelul salariilor lor..., în sfîrșit să caute în actualul sistem social elementele unui sistem nou."[1] Dar în întrunirile zilnice, în cursul discuțiilor asupra conflictelor dintre patroni și muncitori, asupra salariilor sau timpului minim de muncă, se dezvoltă în sînul burselor muncii solidaritatea de clasă ca și ideea unei „greve generale" ca mijloc de sancțiune pur muncitorească. Congresul de la Marsilia propagă această idee: „Federațiile sindicatelor și corporațiilor și federația burselor muncii sînt invitate să răspîndească și să deschidă calea acestor principii în masa muncitorilor. O comisie specială susținută de toate sindicatele și funcționînd pe lîngă organizația centrală va fi însărcinată să le studieze și să le răspîndească."[2]

Conștiința de clasă și conștiința intereselor profesionale cîștigă și mai mult în intensitate cu ocazia congresului internațional corporativ de la Bruxelles (1891). La acest congres, s-a cerut după exemplul procedeului folosit de Internațională, numirea unui secretar național al muncii pentru fiecare țară. Dar unitatea națională a repurtat o victorie și mai însemnată în federația burselor muncii la congresul de la Saint-Etienne (1892), cu ocazia căruia bursele din Bordeaux, Lyon, Montpellier, Marsilia etc., în total patrusprezece burse, s-au unit cu aceea din Paris. Din acest moment, numărul burselor a crescut în mod continuu: în 1895, federația numără 34 cu 606 sindicate; în 1894, 46 și 862 sindicate, în sfîrșit la congresul care a avut loc la Rennes, în 1898, comitetul anunță 51 burse, grupînd 947 de sindicate și în 1900, cu ocazia congresului de la Paris, existau 57 burse și 1 065 sindicate[3].

Dar pe măsură ce grupurile muncitorești și solidaritatea profesională creșteau, neîncrederea în politicieni creștea și ea. După ruptura din 1882, cele două grupări socialiste căutau fiecare în parte să facă propagandă electorală. „Dar aceste lupte electorale conveneau din

---

[1] Pelloutier, *op. cit.*, p. 94.

[2] M. Leroy, *op. cit.*, p. 99; Weill, *op. cit.*, p. 408.

[3] F. Pelloutier, *op. cit.*, p. 132.

ce în ce mai puțin muncitorilor, grupați din punct de vedere tehnic"[1].

În ciuda acestor evenimente, ruptura nu era completă. Abia în 1893 s-a ivit ocazia de a vedea cel dintîi congres, care nu reunea decît camere sindicale și grupuri corporative muncitorești. Congresul a fost organizat în afara școlilor și partidelor socialiste[2]. A fost un congres, care a întărit principiul neutralității politice: „Numai pe teren economic trebuie să încercăm să unim toate forțele proletariatului, dîndu-i un singur drapel, acela pe care va fi înscrisă revendicarea cea mai dreaptă și cea mai nobilă, aceea a respectului pentru salariu."[3]

Puțin mai tîrziu, cu ocazia congresului de la Nantes (1894) elementele politice (guesdiste) se despart cu totul de elementele sindicaliste pe chestiunea grevei generale, pe care cei dintîi au refuzat să o voteze. Toate aceste eforturi de separare, de delimitare strict profesională au dus la formarea „Confederației generale a muncii", la congresul de la Limoges (1895), cînd bursele sindicale și confederațiile s-au contopit formînd o confederație unică și unitară. Cu această ocazie, despărțirea totală de „politici", allemaniști și guesdiști, a fost exprimată clar în paragraful 2 al art. 1: „Elementele ce constituie confederația generală a muncii vor trebui să se țină departe de orice școli politice". În același timp, ideea „grevei generale" a constituit tactica sindicalismului și a ajuns în opoziție cu tactica politică, parlamentară, a partidului. Formulată de Pelloutier și Briand, ideea de „grevă generală" nu s-a bucurat de asentimentul elementelor socialiste. Jaurès a fost singurul care a susținut această idee în propaganda sa împotriva lui Guesde. Dar și el[4] a abandonat-o repede. În ciuda eforturilor sale, Briand nu a reușit să facă să fie adoptată de congresul internațional de la Paris (1900). Socialiștii au părăsit deci o astfel de tactică. Dar sindicaliştii au studiat-o şi adîncit-o. *La voix du peuple*, sub direcţia lui Pouget, îi răspunde lui Jaurès. În acelaşi timp, G. Sorel, Ed. Berth şi Lagardelle cer să se dea o formă definitivă acestei tactici. Are loc o tentativă de realizare, urmată de violenţă şi de sabotaj; se poate cita greva marinarilor (1901), aceea de la Marsilia (1902), unde comitetul grevei generale a interzis lucrul şi redus la şomaj 15 000 lucrători. *La voix du peuple* scrie în această problemă: „Este pe scurt, imaginea a ceea ce va fi greva generală"[1].

---

[1] M. Leroy, *op. cit.*, p. 101.

[2] M. Leroy, *op. cit.*, p. 408.

[3] Citat de M. Leroy, p. 105.

[4] Weill, *op. cit.*, p. 408.

Sindicalismul revoluţionar apare, aşadar, ca o dublă reacţiune: a) împotriva elementelor străine, nemuncitoreşti, care acaparaseră partidul socialist şi îi schimbaseră caracterul profesional dîndu-i un caracter intelectual; b) împotriva acţiunii politice, ca tactică, care trebuia să fie înlocuită prin acţiunea economică şi prin acţiunea directă a grevei generale.

Plecînd de la aceste două principii şi adăugîndu-le diferite elemente filozofice, în special filozofia discontinuităţii a lui Renouvier, reluată de Boutroux şi Bergson, teoreticieni ca G. Sorel, Ed. Berth etc..., au dezvoltat teoria revoluţionară a sindicalismului. W. Sombart crede că un caracter etnic special a determinat apariţia sindicalismului revoluţionar în Franţa mai mult decît în alte ţări. „Numai într-o ţară atît de cultivată ca Franţa puteau să apară asemenea teorii. Aceste doctrine nu puteau fi create decît de spirite foarte subtile, de oameni rafinaţi, a căror cultură îi face să nu guste decît ideile extravagante. Nervii lor au nevoie de excitaţii puternice, sensibilitatea lor artistică dovedeşte o adevărată aversiune faţă de orice filistinism, faţă de orice spirit burghez, de prăvălie... Acei care au conceput sindicalismul revoluţionar, sînt acei care gustă teoria socială."[2] Dar trebuie să ne ferim a lăsa la o parte un element tot atît de important, cum este tradiţia socialismului francez, întotdeauna libertar,

---

[1] Weill, *op. cit.*, p. 409.

[2] W. Sombart, *op. cit.*, p. 124.

anarhist, federalist şi voluntarist, opus prin asta etatismului despotic din Germania.

Pînă în 1880, socialismul francez se găseşte sub influenţa ideilor proudhoniene. Influenţa lui Proudhon renaşte către 1900 şi face posibil sindicalismul revoluţionar. Această influenţă e incontestabilă[1].

Să încercăm acum a analiza mai de aproape această teorie.

II

Teoreticienii sindicalismului revoluţionar nu ne oferă o teorie pozitivă a revoluţiei. Sistemul lor constă într-o critică a teoriilor anterioare. Ei vor să corecteze programul marxist, îndepărtînd premizele şi concluziile, a căror falsitate a dovedit-o politica experimentală a timpurilor noi. Ei pot, pe bună dreptate, să se considere ca făcînd parte din acea mişcare revizionistă, căreia îi aparţineau reformiştii germani, ca Bernstein. Vedem deci că sindicaliştii revoluţionari nu elaborează o nouă idee despre revoluţie, pe baza unor principii noi, ci se mulţumesc numai să completeze ideea marxistă, adăugîndu-i cîteva elemente. Aspectul paradoxal şi contradictoriu al teoriei lor se datoreşte cantităţii prea mari de elemente eterogene, din care e constituită.

Sindicaliştii revoluţionari nu-şi fac nici un scrupul de a apropia noţiuni, care par că se împacă destul de greu. Pe tema generală a luptei împotriva mijloacelor politice şi împotriva intelectualilor din partidele socialiste, ei vor să altoiască filozofia discontinuităţii a unui Bergson sau Renouvier, idealismul kantian, realismul lui Bernstein, idealul anarhist libertar, violenţa blanquistă etc... Aceasta ne arată foarte bine caracterul sindicalismului revoluţionar, care a fost făurit departe de realitate şi depăşind-o cu mult. Teoriile revoluţionare ale sindicaliştilor sînt o veritabilă orgie intelectuală. Sombart l-a numit foarte bine „degustători teoriei sociale". Ei luptă mai ales împotriva raționalismului revoluționar fără să-și dea seama că voind să creeze o clasă economică a producătorilor, instigă pe cetățeni la o revoluție politică. Putem, totuși, să distingem printre elementele eterogene, care alcătuiesc această doctrină, trei elemente care se prezintă în mod clar și independent: a) mai întîi un *element marxist*, exprimat în ideea de luptă de clasă, căreia dealtfel sindicaliștii îi impun numeroase corective, și corolarul ei, adică înlocuirea acțiunii politice prin acțiunea economică[1]. b) Apoi un element idealist, care rezultă pe de o parte din doctrinele anarhiste, cu care sindicatele sînt foarte înrudite, pe de altă parte din influența reformismului neokantian al lui Bernstein, născut chiar în epoca în care se forma doctrina sindicalistă; c) în sfîrșit, al treilea element, *blanquist*: acela al acțiunii directe și al recurgerii la violență. Vom încerca să le analizăm pe rînd și să explicăm modul în care au fost ele elaborate și transformate de doctrinarii acestui curent.

---

[1] G. Pirou, *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire.*

G. Sorel, care e principalul teoretician al acestei școli, se situează și el printre cei ce vor să revizuiască doctrina marxistă. Îi descoperă o mulțime de defecte. Marx care lupta cu atîta înverșunare împotriva utopiei, cade adesea în erori asemănătoare. El înlocuiește principiul abstract de „natură umană" al utopiștilor din secolul al XVIII-lea, cu acela tot atît de abstract al „proletariatului unic"[2]. Dar proletariatul, departe de a fi omogen și unit, e, dimpotrivă, divizat. Am văzut că această obiecție i-a fost adusă și de E. Bernstein. Sorel nu vrea de asemenea să admită că istoria ar putea să fie explicată prin lupta de clasă, care nu se găsește nici în epoca primitivă a comunismului și nu se va găsi nici în viitorul lumii socialiste, cînd clasele vor fi încetat de a exista.

Marx a comis așadar multe erori, care ar trebui îndreptate. Majoritatea erorilor sale sînt de ordin economic; pe teren revoluționar, Marx se află, după opinia lui Sorel, deasupra oricărei critici. Bernstein îi reproșează, între altele, că a voit să împace utopismul cu blanquismul, realizînd astfel un compromis insolubil. Sorel crede însă că marele maestru al socialismului nu poate fi compromis pentru atîta lucru. Două dintre principiile sale, sînt după opinia lui definitive: ideea de revoluție finală și aceea a luptei de clasă[1]. Prin această afirmație Sorel face dovadă că e marxist, dealtfel ca și toți sindicaliștii „care primiseră în foarte mare măsură pecetea marxistă"[2]. Cît despre ceilalți partizani ai sindicalismului revoluționar, ei au dovedit în mai multe rînduri același sentimente[3]. În ciuda tuturor rezervelor, pe care le făceau, nu numai că admiteau și recunoșteau „proletariatul abstract", dar îi dădeau chiar un rol, o misiune și o valoare, pe care Marx nu se gîndise niciodată să i-o atribuie. Sindicalismul revoluționar prezintă o idee de clasă hipertrofiată, dusă pînă la ultimele limite. Marx dădea o definiție și o justificare economică capitalistă muncitorului: clasa muncitoare se explică prin legea „plus-valorii", prin prețul orelor de lucru pe care patronul le pune în buzunar în loc de a-l restitui muncitorilor și care duce în mod necesar la o proletarizare crescîndă. Sorel ne oferă o explicare și o justificare mult mai filozofică și mai absolută: el ne prezintă muncitorul ca pe singurul element care muncește, prin urmare, ca pe singurul element „producător", de unde reiese că intelectualii și burghezii nu produc nimic, idee pe care Marx nu a susținut-o deloc. Mai mult, sindicaliștii declară inutilitatea *ideii* și utilitatea exclusivă a *acțiunii*, în scopul de a da o în-

---

[1] W. Sombart, *op. cit.*, p. 121. Asupra pretenției sindicaliștilor de a fi recunoscuți ca marxiști.

[2] G. Sorel, *Y a-t-il de l'utopie dans le marxisme? Revue de métaphisique et de morale*, 1899, p. 152; v. de asemenea *La décomposition du marxisme*, p. 10—12.

---

[1] G. Sorel, *La décomposition du marxisme*, p. 59.

[2] G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 98.

[3] H. Lagardelle, *K. Marx, commemoration, Mouvement social*, T. IX, p. 481; a se vedea cu privire la Marx: *Mouvement social*, T. II, p. 195.

semnătate primordială *clasei muncitoare* şi, prin aceasta, sindicaliştii sînt supra-marxişti. E foarte firesc să-i vedem adoptînd ideea de *tactică marxistă*, pe care o împrumută de la ceea ce numesc ei „adevăratul marxism", de la marximul care nu a fost corupt încă de influența discipolilor: „marxismul lui Marx". Iată de ce ei se grăbesc să completeze şi să facă mai clară această doctrină, pe care o prețuiesc, prin contribuții personale care au la bază experiențele sindicaliste moderne. „Marxismul nu poate fi înțeles decît, dacă e explicat prin tezele sindicaliste; tot aşa după cum aceste teze nu-şi capătă întreaga lor semnificație decît pentru aceia care s-au hrănit cu doctrina lui Marx."[1] Într-adevăr, nimic nu scoate mai bine în evidență lupta de clasă decît grupările sindicaliste şi revendicările lor.

Sindicalismul evită compromisul reformist şi indică proletariatului granițele, care vor putea să-l delimiteze în chip desăvîrşit. În partidul socialist pot intra intelectuali şi burghezi, în sindicate nu vor fi decît muncitori. Pe de altă parte, sindicalismul va arăta că mecanismul societății contemporane e determinat de lupta de clasă[2], şi aceasta va fi „cea mai bună dovadă a geniului maestrului"[3]. Cît despre revoluția finală catastrofală, la care face Marx aluzie, sindicaliştii se vor sili să o provoace. Sorel crede de asemeni: „că un fel de torent irezistibil se va abate peste vechea civilizație" care va îmbrăca un alt aspect. Iată ideea, care împacă cele două doctrine; ea reiese şi din ideea preponderenței factorului economic asupra factorului politic.

Dar această împăcare este ea oare atît de profundă? Nu credem. Ştim că Marx vedea instituită „a doua zi

---

[1] G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 101.

[2] G. Sorel, *Ibid.*, p. 105; a se vedea de asemenea: H. Lagardelle, *Classes sociales et partis politiques; Mouvement social*, 3-e série, T. V. p. 5; de asemenea, *Le syndicalisme et la politique socialiste, Mouvement social*, 3-e série, T. III, p. 417; de asemenea, *Action de parti et action de classe, Mouvement social* 3-e série, T. II, p. 281.

[3] G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 111.

după revoluție" o dictatură a proletariatului. Sindicaliştii vor dimpotrivă „muncă liberă", vor libertatea întotdeauna şi peste tot, chiar în cetatea socialistă. Nu admit nici o dominație. Ideea unei dictaturi a proletariatului le pare incompatibilă cu doctrina lor. Definiția, pe care Marx o dădea statului prevedea dominația clasei celei mai puternice. În statul socialist, dominația trecea din mîinile capitalismului în acelea ale proletariatului, dar dominația de clasă persista. Părerea sindicaliştilor în această problemă este diametral opusă. Pentru ei, „statul nu este decît un patronat pe o scară mai mare, planificat, ridicat la cea mai înaltă putere"[1]. De aci lupta înverşunată pe care o duce în această problemă împotriva guesdismului şi, prin urmare, împotriva marxismului, care e „o încercare de a realiza socialismul în cadrul statului politic tradițional, de a da statului modern un conținut muncitoresc"[2].

Or socialismul nu trebuie să consiste în exaltarea ideii de stat, ci, dimpotrivă, în totala lui negație. Forma politică a statului trebuie să fie înlocuită cu forma economică a sindicatului.

Munca trebuie să fie liberă, „muncă liberă în societate liberă". Şi iată de ce toate eforturile, spun ei, trebuie să ducă la distrugerea completă a statului. Nu se mulțumesc numai să lupte împotriva statului, ci reclamă chiar o orînduire anarhistă, liberă, federalistă; în locul statului, ei pun ierarhia sindicalistă. „La baza statului stă sindicatul, care e o grupare de muncitori; al doilea eşalon e Federația sindicatelor, formată din grupări de sindicate; apoi, al treilea şi cel din urmă eşalon, e Confederația generală a muncii, care este o grupare de federații"[3]. Nu mai e loc pentru stat şi autoritate.

Toate sindicatele şi toate federațiile sînt autonome. E domnia libertății desăvîrşite: „Sindicalistul liber în sindicat, sindicatul liber în federaţie, federaţia liberă în confederaţie, iată o învăţătură care reiese din realitate şi a cărei eficacitate nu poate rămîne fără aplicare"[1]. Găsim federalismul peste tot. Dar anarhismul libertar atinge apogeul atunci cînd îl vedem admiţînd teoria „muncii libere". Salariile vor fi inutile: munca nu va mai fi o constrîngere, căci în timp ce astăzi ea este pentru noi un chin, mîine va fi o recreaţiune[2]. Contractul îi va fi de asemenea liber, fiecare va avea dreptul să se angajeze, unde îi va plăcea. Cît priveşte consumul, acesta se va bucura de acelaşi privilegiu. Fiecare individ va putea să ia tot ceea ce îi va plăcea „fără altă limită decît conştiinţa indivizilor". Chiar şi cei ce nu vor munci, leneşii, vor avea dreptul să consume, numărul lor fiind atît de restrîns încît societatea nu va avea de suferit de pe urma lor. Libertate completă, „nici monarhie, nici aristocraţie, nici chiar democraţie, în măsura în care acest din urmă cuvînt presupune un guvern oarecare lucrînd în numele poporului şi zicîndu-şi popor"[3]. Putem să tragem aceeaşi concluzie din opera lui Pataud şi Pouget. Legea e înlocuită de regimul liberului contract. Totul nu va fi decît un acord de voinţe libere, decît un schimb de servicii liber consimţite. Lipsă completă de constrîngere. La fel în ceea ce priveşte producţia. Fiecare va munci după placul său: singur sau în grup, depunînd o muncă intelectuală sau manuală; chiar *cantitatea* muncii e lăsată la aprecierea producătorului. Totuşi pe nedrept au fost confundaţi anarhiştii cu sindicaliştii. Aceştia din urmă, cu Berth, recunosc libertăţii un caracter social, rămînînd astfel credincioşi concepţiei lui Proudhon. Anarhiştii sînt, dimpotrivă, individualişti. Sindicaliştii vor să realizeze libertatea prin solidaritate şi nu prin individualizare[4].

---

[1] E. Berht, *Nouveaux aspects*, p. 28.

[2] *Ibid.*, p. 30 şi 31. Guesdismul citează „elogiul suprem al statului modern"; a se vedea şi F. Challaye, *Syndicalisme révolutionnaire et syndicalisme réformiste*, 1908, Paris, p. 13, 15, 22.

[3] Pouget, *La C.G.T.* p. 5.

---

[1] H. Lagardelle, *Syndicalisme et socialisme*, p. 45.

[2] *Rapport du 15-e Congres corporatif de la C.G.T.*, Montpellier, p. 225 et 135.

[3] *Rapport*, p. 229.

[4] Pataud et Pouget, *op. cit.*, p. 153, 141, 142, 233.

Lupta trebuie să fie dusă împotriva patriotismului, care prin ideea de naţionalitate dă şi mai multă forţă statului şi mai ales împotriva armatei, care e simbolul şi manifestarea puterii despotice şi a tiraniei statului[1]. Lupta de clasă va lua deci aspectul „unei lupte strînse între patronat şi stat pe de o parte şi clasa muncitoare grupată în sindicate pe de alta"[2]. Idealul care va trebui realizat mîine, nu e acela al „dictaturii *proletariatului*, căci muncitorul trebuie să se ferească a imita pe aceia pe care i-a învins, ci acela al *„atelierului fără maestru"*. Lupta pentru acest ideal trebuie să fie dusă direct de clase, care reprezintă procesul economic al producţiei şi nu de partide, care sînt anexe de ordin politic şi ideologic, străine de interesele muncitoreşti. În această luptă înverşunată, îndreptată împotriva statului, se simte mult influenţa lui Proudhon, care preconiza şi el libertatea în federalism şi economie şi care cerea o „diminuare progresivă şi sistematică a acţiunii guvernamentale" convingerea lui fiind că „îmbunătăţirea situaţiei claselor mizere cu ajutorul statului e imposibilă..." Această îmbunătăţire ar însemna că poate exista un guvern revoluţionar ceea ce este imposibil, „pentru motivul foate simplu că e guvern"[3].

Sindicaliştii păstrează aşadar ideea iniţială a revoluţiei marxiste, care e ideea clasei revoluţionare fără să o împingă totuşi pînă la dictatura proletariatului sau la statul socialist. Ei îl corectează astfel pe Marx cu ajutorul lui Proudhon şi al anarhiştilor. Alături de aceste idei marxiste, sindicalismul a suferit influenţa ideilor „revoluţiei-mijloc". Ca şi blanquiştii, sindicaliştii revoluţionari acordă o importanţă exagerată mijlocului, instrumentului, care va servi la înfăptuirea revoluţiei. Parafrazînd butada lui Bernstein: „Mişcarea e totul, scopul final nu e nimic", ei vor înţelege prin mişcare revoluţia violentă şi nu mişcarea de reformă practică, pe care o cerea social-democraţia germană.

---

[1] G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 82—84.

[2] E. Berth, *Nouveaux aspects*, p. 28.

[3] Asupra acestei chestiuni, a se vedea G. Pirou, *op. cit.*, p. 150, 175.

Scopul către care trebuie să se îndrepte societatea socialistă nu-i interesează: „E posibil să ne reprezentăm în imaginație realizarea finală, spre care ne îndreptăm, dar acesta e un lucru secundar; puțin interesează dacă comunismul se va înfăptui tîrziu sau devreme, dacă va trebui să fie precedat de etape tranzitorii mai mult sau mai puțin numeroase, esențial este ca *noi să știm să ne dăm seama de propria noastră comportare.*"[1] Din acest motiv, sindicaliștii nu-și pun mari speranțe în revoluția finală. Nu fac prevestiri și nu-și fac iluzii cu privire la reușita revoluției. Sînt convinși că „prevestirile făcute, pornind de la determinarea unui pretins impuls al trecutului, au fost dezmințite de fapte"[2]. Izbînda proletariatului e departe de a fi sigură: „Nu există o necesitate obiectivă ca socialismul să se realizeze... proletariatul poate să nu-și îndeplinească misiunea... Pot să existe clase fără luptă de clasă. Și sînt țări, ale căror clase sînt lipsite de voința de putere."[3]

Și atunci? Sindicaliștii vor declara că lupta și antagonismul perpetuu sînt indispensabile pentru educarea claselor în vederea luptei finale. Este exact ideea blanquistă a *„revoluției permanente"*. „Revoluția e o operă de fiecare moment, azi ca și mîine; ea e o acțiune continuă, o bătălie de fiecare zi, fără încetare și răgaz împotriva forțelor de asuprire și de exploatare."[4]

Așteptînd revoluția finală, violența proletariatului va putea să se exercite în nenumărate acte de detaliu, care, în ciuda rolului lor ajutător, vor fi „mijloace directe". Doctrina sindicalistă recomandă cu aceeași căldură „labelul", și „boicotul", greva și sabotajul[5]. Acestea întrețin, spun ei, în spiritul muncitorului ideea luptei. Idei ca „mijloace directe" și „revoluție permanentă" sînt în esență blanquiste. Ca și Blanqui, sindicaliștii au o mare predilecție, mărturisită, pentru propaganda prin acțiune, în locul propagandei prin idei, pentru propaganda prin sacrificiu în locul propagandei prin presă sau prin întruniri. Cu toate acestea e adevărat că ideile lui Sorel, cel puțin ideile lui personale, sînt de origine filozofică bergsoniană și la baza lor se găsește ideea pragmatistă a acțiunii opuse raționalismului intelectualist. Dar ceilalți sindicaliști militanți construiesc pragmatismul revoluționar pe o veche tradiție blanquistă, care nu a dispărut în timpul celei de a treia republici, și a avut chiar reprezentanți politici în grupul lui Vaillant; mulți muncitori mai bătrîni au transmis tradiția mișcării sindicaliste[1].

Sindicaliștii merg și mai departe; ei depășesc revoluția permanentă și înlocuiesc conspirația prin propaganda de fapt. Aproape toți revoluționarii discută dacă trebuie să considerăm violența ca un mijloc, ca o tactică necesară și indispensabilă, pe care ei nu numai că o găsesc necesară ca mijloc, dar o transformă în scop, făcînd din violență un bine suprem, ultima rațiune de fi a revoluției. În această privință nu mai avem de-a face cu o influență blanquistă: am văzut că Blanqui condamnă adesea brutalitatea și că e departe de a o considera ca indispensabilă. Aceasta ar putea fi mai degrabă o influență anarhistă, anarhiștii avînd uneori tendința de a considera violența ca un scop în sine. Există totuși o diferență destul de însemnată între anarhiști și sindicaliști. Cei dintîi doreau violența pentru ea însăși, cei de-al doilea îi acordă mai ales o importanță ideologică, a cărei sarcină constă în întreținerea urei de clasă și evitarea primejdiilor reformismului[2].

Dacă anarhiștii pot să comită atrocități sîngeroase, sindicaliștii nu pot. Ei nu vor decît să întrețină „spiri-

---

[1] G. Sorel, *Ethique du Socialisme* în *Morale sociale,* Alcan Paris, p. 135 Cf. D. Halèvy, *Essai sur le mouvement ouvrier,* p. 255.

[2] G. Sorel, citat de G. Pirou, p. 371.

[3] E. Berth, *Mouvement sociale,* 2-e série, T. VII, p. 167.

[4] Pouget, *Le parti du travail,* p. 13.

[5] F. Challaye, *op. cit.,* p. 48. Sorel dezaprobă sabotajul, care distruge mijloacele de producție și continuitatea tehnicii; la fel, Berth, *Mouv. soc.,* 1905, p. 177.

---

[1] V. D'a Costa, *Les Blanquistes*; Weill, *op. cit.*

[2] Aceasta în ceea ce privește pe G. Sorel, căci un militant ca Méric scrie: „Dacă vrem să învingem, nu trebuie să ne temem să fim feroci", p. 20. Sau: „Nu va trebui să dăm îndărăt în fața nici unei măsuri, oricît de teribilă ar părea, să umplem închisorile, să organizăm un tribunal revoluționar însărcinat cu executarea rebelilor", *Comment on fera la revolution?,* 1910.

tul de luptă". Burghezia degenerează. Spiritul ei de luptă scade. Burghezia doarme pe laurii ei şi corupe prin lipsa de activitate revoluţionară întreaga societate[1]. Conducătorii iscusiţi şi capabili, care au organizat industria actuală, au drept urmaşi o aristocaţie degenerată, sclivisită şi politicoasă, care vrea să realizeze progresul prin reformă, printr-o evoluţie lentă. Această stare de spirit pune stăpînire şi pe proletariat, care devine paşnic, pasiv şi inofensiv. Dar istoria ne învaţă că revoluţia precede evoluţia, „că nu există urmări evolutive decît pentru că există salturi revoluţionare şi că a nega posibilitatea acestor salturi revoluţionare înseamnă a nega şi urmările evolutive şi a nega însăşi istoria."[2]

După înnămolirea socialismului în politică şi după degenerarea moravurilor de luptă, sindicalismul e obligat să pregătească societatea pentru revoluţia care a devenit iminentă, fiind singura şansă de salvare[3].

Dar această revoluţie e condiţionată de greva generală. E un fapt cunoscut că ideea de grevă generală a fost formulată pentru prima oară în Franţa de Pelloutier şi Briand. În mod vag a fost vorba de ea la congresul care a avut loc la Bordeaux în 1888, dar nu a fost formulată în mod precis şi clar decît ceva mai tîrziu, în 1902, cu ocazia congresului de la Montpellier. Ceea ce nu exclude originea ei anarhistă, „bakuniană"[4]. În primele zile ale Internaţionalei, atît cît a durat influenţa lui Marx, ea nu a putut să se impună. Cu toate acestea Bakunin făcea propagandă revoluţionară printre muncitorii din Yura. Ea a trebuit atunci să se mulţumească de a apărea sub forma abţinerii de la acţiuni politice şi de la acţiuni directe. În 1873, la congresul Internaţionalei care a avut loc la Geneva, Bakunin cîştigă o mare victorie, greva generală este recunoscută ca o armă revoluţionară de prim ordin[1].

Dar în ce consta şi cum trebuia să se desfăşoare greva generală? Ea ar putea fi precedată de greve parţiale, deşi acestea din urmă sînt de obicei nefolositoare, pentru că lasă o parte din proletariat în mîinile patronilor. Sabotajul şi boicotul sînt auxiliarele necesare ale grevei. Sînt momente trecătoare care pregătesc deznodămîntul. La congresul din Amiens, Pouget expunea programul etapelor pe care va trebui să le parcurgă greva generală: 1°. Greve generale pe corporaţie, asemănătoare cu manevrele din garnizoană; 2°. Încetarea lucrului peste tot, la oră fixă. Mari manevre; 3°. Oprire generală şi completă, pornirea proletariatului la luptă deschisă împotriva societăţii capitaliste; 4°. Greva generală, revoluţia.

Din expunerea acestor diferite etape, reiese că greva generală trebuie să treacă prin două momente: unul pasiv — încetarea lucrului; altul activ — cucerirea mijloacelor de producţie. Ed. Berth ne spune clar: „Clasa muncitoare îşi demonstrează forţa printr-un act formidabil şi simplu, încrucişindu-şi braţele". După el, greva generală e o „indivizibilă mişcare în doi timpi: refuz colectiv de a munci, oprire generală a imensului sistem de producţie; al doilea timp, cucerirea revoluţionară a acestui sistem de către clasa muncitoare."[2]

De aceea concepţia grevei generale e însăşi concepţia revoluţiei violente, catastrofale. „E înflorirea violenţei proletare". aşa cum o visase Blanqui. Dar sindicalismul se deosebeşte şi de blanquism, prin faptul că pretinde că este înainte de toate o doctrină economică,

---

[1] G. Sorel, *Reflexions sur la violence*, p. 192.

[2] E. Berth, *Mouv. soc.*, 3e série, T. III, p. 52.

[3] A se vedea în problema revoluţiei: F. Pelloutier, *op. cit.*, p. 66, 67, 126, 128, 157, 171. Pouget, *Voix du peuple*, 24 febr. 1901; Pouget, *Les bases du syndicalisme*, p. 19—20; G. Sorel, *Synd. rev.*, *Mouv. soc.*, 1905, p. 284; Pierrot, *Sindicalisme et Révolution*, p. 28.

[4] Ideea grevei generale, reformiste, a lui R. Owen a dominat în Internaţională pînă la 1868.

---

[1] A. Saulière, *La grève générale; de R. Owen à la doctrine syndicaliste*, 1913, p. 38.

[2] Ed. Berth, *Mouv. soc.*, 15 noiembrie 1902: *La grève générale et le socialisme*. Aceleaşi idei: „Dacă greva generală s-ar limita la suprimarea vieţii sociale, ea ar putea să aducă mari decepţii pentru clasa muncitoare. De aceea ar fi necesar să evite cît mai curînd această eventualitate; muncitorii nu vor trebui să se mărginească la greva braţelor încrucişate, ci să se apuce imediat să ia în stăpînire colectivă utilajul social." p. 55.

pe cînd blanquismul este o doctrină politică. Sindicalismul vrea să înlocuiască mentalitatea de „consumator", care ca orice om fără ocupație e obligat să facă politică, printr-o morală de „producător". „Cetățeanul, în calitatea lui de cetățean, e indiferent prin natură la problemele economice, căci a fost modelat de către putere pentru putere... Cetatea e organizată pentru putere, nu este organizată pentru muncă."[1]

În tot cursul secolului al XVIII-lea, cetățeanul n-a făcut decît politică, interesîndu-se de coterii, de intrigi. Educația lui s-a făcut în scopul de a domina și niciodată în acela de a produce, și un proletariat, care nu producea, trebuia, în mod inevitabil, să consume. G. Sorel și împreună cu el mulți alți sindicaliști, manifestă o ironie fățișă față de cooperativele lui M. Gide, al cărui „ideal rămîne acela al unui literat trîndav". Adepți ai lui Saint-Simon și ai lui Marx în această privință, sindicaliștii vor să instaureze din nou domnia producătorului, a moralei și a mentalității pe care o implică[2]. Intelectualii sînt excluși din acest grup. Aceasta amintește nedreapta ierarhie istorică care pune muncitorii manuali într-o situație de inferioritate față de intelectuali, care conduc. Intelectualii sînt corupți de mentalitatea burgheză. Muncitorii trebuie să respingă orice alianță cu intelectualii care ar putea să le inoculeze principiile primejdioase ale democrației, ale politicii și ale mentalității burgheze. Antiintelectualismul sindicalist nu admite nici un fel de alianță cu lumea ideilor[3].

Numai muncitorii sînt producători, pentru că ei singuri au mentalitatea și morala, pe care trebuie să le aibă un producător demn de acest nume: spiritul de revoltă, de forță și violență. „Condițiile de viață ale proletariatului alimentează sentimentul de solidaritate și revoltă, el se află într-un război cotidian cu ierarhia și cu proprietatea, poate așadar să conceapă valori morale opuse acelora, pe care le-a consacrat tradiția."[1]

Sindicalismul revoluționar întrebuințează așadar o metodă blanquistă-anarhistă: violență, acțiune directă, grevă generală, aplicate însă la economie și nu la politică, pretutindeni exclusă ca nefastă. Un marxism fără stat și un blanquism fără politică, acestea sînt cele două elemente constitutive ale sindicalismului revoluționar. Putem totuși să adăugăm un al treilea, acela al unui idealism practic.

Sindicaliștii sînt însuflețiți de principiile unei morale superioare. Ei sînt departe de a crede, ca Marx, că revoluția se va produce în mod fatal, determinată numai de jocul mecanic al factorilor economici. Dimpotrivă, ei nu și-o pot închipui decît pregătită printr-o serioasă educație morală. G. Sorel a spus-o de nenumărate ori: „Lumea nu va deveni mai dreaptă decît în măsura în care va deveni mai castă". Grija lor permanentă este perfecționarea moravurilor. În preocupările lor intră serioase principii de morală. „Democrația electorală se aseamănă mult cu lumea bursei", ne spune Sorel. Și altundeva: „Socialismul e o problemă morală în sensul că aduce lumii un nou fel de a judeca actele omenești și pentru a întrebuința o celebră expresie a lui Nietzsche « o nouă evaluare a tuturor valorilor»...; el se declară adversar neîmpăcat al lumii burgheze, amenințînd-o cu o catastrofă morală mai mult decît cu o catastrofă materială."[2]

De aceea sindicaliștii revoluționari își încep reforma moravurilor printr-o morală severă în relațiile familiale: credință, devotament etc. Scopul căsătoriei este

---

[1] M. Leroy, *op. cit.*, p. 28 și 29.

[2] G. Bouglé, *Entre citoyens et producteurs, Rev. de Mét, et de Morale*, 1920. M. Leroy, *Technique*, p. 18: „Producătorul e baza societății; el satisface funcțiunea organică esențială grație căreia se perpetuează societatea." Pouget, *Les bases du syndic.*, p. 10; cf. *Revue des Etudes cooperatives*, 1922, nr. 4.

[3] H. Lagardelle, *Les intellectuels et le socialisme ouvrier, Mouv. soc.*, 1907, p. 110.

---

[1] Citat de Pirou, p. 91; „Numai proletariatul poate să stăpînească lumea, pentru că el este clasa, care e actualmente înarmată cu o stare de spirit războinică și, prin urmare, e singura clasă virilă", Sorel, *Mouv. soc.*, 1906, p. 183.

[2] Prefață la cartea lui Merlino, p. XLIII, citată de G. Pirou, p. 79.

„o mai bună realizare a valorilor virtuţii[1]. Căsătoria nu mai trebuie să fie o asociaţie interesată, ci, dimpotrivă, o relaţie exclusiv afectivă. Ed. Berth arată undeva influenţa lui Proudhon în această privinţă: „Personal nu cunosc ceva mai puternic şi mai frumos decît teoria lui Proudhon asupra iubirii şi a căsătoriei. Dar socialismul tîrăşte cu el un anumit număr de prejudecăţi, de care nu ne putem atinge fără a trece imediat drept nişte reacţionari înrăiţi."[2] La fel, în ceea ce priveşte dragostea. Ea trebuie să se compună din devotament şi castitate. Dar nu trebuie să confundăm „dragostea" cu „erotismul"; în aceasta din urmă, ceea ce contează e factorul plăcere. Femeia poate să aducă o importantă contribuţie la îmbunătăţirea societăţii. Viaţa sexuală capătă rolul de a moraliza[3]. Revoluţia morală, domnia producătorului nu poate fi decît rezultatul unei educaţii. Asupra acestei probleme, sindicaliştii revoluţionari ne-au lăsat pagini într-adevăr remarcabile. Ei protestează împotriva educaţiei clasice, prea intelectualistă şi prea teoretică. Educaţia nouă va trebui să fie practică, pentru a îndemna la „muncă", şi morală, pentru a face să se nască „virtutea"[4]. Munca şi virtutea sînt cei doi poli ai revoluţiei morale.

Dar din moment ce sindicaliştii revoluţionari sînt atît de pătrunşi de ideea unei acţiuni morale necesare, ei vor trebui să ajungă în mod logic la ideea că marile transformări sociale nu pot fi obţinute independent de factorii economici, numai prin *acţiunea eficace a voinţei*. În faţa acestei probleme, în faţa determinismului şi fatalismului marxist, ei adoptă aceeaşi atitudine ca şi reformiştii neokantieni. Şi ei vorbesc de o „reîntoarcere la Proudhon". Ed. Berth scrie: „Revoluţia nu e în mod mecanic necesară, aşa cum au crezut unii marxişti. Înfăptuirea ei depinde de voinţa liberă a clasei muncitoare"[1].

Optimismul lui H. Lagardele în ce priveşte eficacitatea acţiunii voluntare a muncitorilor este şi mai mare: „Să nu aveţi încredere decît în voi! Salvarea este în voi! Lumea va fi aşa cum o veţi face. Desfăşuraţi aşadar toate energiile voastre şi puneţi în joc toată puterea voastră de acţiune." Dealtfel acţiunea directă, atît de dorită, e „apelul constant la efortul personal al proletariatului, la forţa sa combativă, la setea lui de eroism"[2].

Acţiunea proletariatului pare a avea pentru ei o forţă aproape magică: „Suflul acţiunii proletare schimbă ceva şi acolo unde pînă mai ieri nu găseam decît fiinţe aservite, încep să se ridice oameni. Într-un timp, care a pierdut sentimentul demnităţii, sîntem mai fericiţi ca niciodată, cînd întîlnim o şcoală, care nu ezită să facă apel la forţele vii ale persoanei umane şi care dă un exemplu permanent de curaj şi de energie; graţie acestei şcoli se poate spune că proletariatul a intrat cu adevărat în perioada sa de etică trăită."[3]

În acest sens, sindicalismul revoluţionar se apropie mult de mişcarea care cere „întoarcerea la Kant": „Dacă cel puţin revenirea la Kant înseamnă în fond a respinge necesitatea pur obiectivă a socialismului şi dispreţul pentru orice preocupare morală, care decurge de aici"[4].

Preţuind mai presus decît orice forţa morală, sindicalismul se apropie mult de utopism. Dealtfel, pentru acest motiv l-am numit „o renaştere a acţiunii voluntare". Dar se deosebeşte totuşi de utopism în cîteva probleme. Mai întîi, în timp ce sindicalismul se bazează pe acţiunea morală a proletariatului, utopismul

---

[1] G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 232.

[2] *Mouv. soc.*, 2-e série, p. 72.

[3] G. Pirou, *op. cit.*, p. 81.

[4] *Clasiques ou modernes*, de Ed. Berth, *Rev. socialiste*, 1902, p. 643.

---

[1] Ed. Berth, *Mouv. soc.*, 1905, p. 494. A se vedea de asemenea F. Challaye, *op. cit.*, p. 58.

[2] *P. S. et C.G.T.*, p. 31.

[3] Ed. Berth, *Mouv. soc.*, 1905, p. 494 şi *De l'utopie à la science*, p. 410.

[4] *Ibid.*, A se vedea şi *Le Retour à Kant*, *Mouv. soc.*, T. XII, p. 317.

se adresează bunăvoinţei, acţiunii morale a claselor superioare. E o deosebire destul de importantă. Metoda este aceeaşi, dar mijloacele folosite sînt diferite. Într-un caz este vorba de consimţămîntul claselor superioare, în celălalt de dreptatea obţinută prin propriile mijloace. Cu toate acestea, influenţa lui Proudhon şi mai ales a voluntariatului său e notorie[1].

Dar cum e compatibilă această doctrină cu materialismul istoric, marxist, pe care adesea îl implică? Sorel declară frecvent că originalitatea marxismului constă tocmai în descoperirea acestei legi; el explică creştinismul prin factori economici. După părerea lui, Evanghelia e o carte făcută „pentru cerşetori, nu pentru producători". Aceste idei sînt pe larg tratate în lucrările sale: *La ruine du monde antique* şi *Le systeme historique de Renan*[2]. Teoreticienii sindicalişti admit că concepţia materialistă a istoriei e o ipoteză fecundă, care explică multe fenomene ale istoriei. Dar ei se ridică împotriva a două consecinţe ale acestei teorii: a) subordonarea moralei faţă de economie; b) negarea liberului arbitru, care e înlocuit prin determinismul fatalist.

Împotriva primului din cele două principii, sindicaliştii vor obiecta că morala nu poate fi subordonată economiei şi că, dealtfel, Marx nici n-a susţinut acest lucru vreodată.

Ironia, cu care trata el principiile morale, nu era amorală în sine; ea se referea la exagerările burgheze: „Ironia nu se adresa principiilor înseşi, ci escamotărilor pe care le practica burghezia în numele lor; ar fi ca şi cum i-am acuza că neagă dragostea pe cei ce denunţă abuzurile ei."[3] Cît despre cel de-al doilea principiu, sindicaliştii nu-l cred incompatibil cu o doctrină

---

[1] Proudhon, scrie: „Fatalitatea nu guvernează societatea, geometria şi proporţiile aritmetice nu-i determină mişcările, ca mineralogia şi chimia. Există aci o viaţă, un suflet, o libertate, care scapă de măsurile precise, fixe, ce stăpînesc materia. Materialismul, în ceea ce priveşte societatea, e absurd". Citat de Pirou, *op. cit.*, p. 122.

[2] Pirou, *op. cit.*, p. 316. Guy Grand, *Philosophie syndicaliste*.

[3] G. Pirou, *op. cit.*, p. 319.

de libertate creatoare. „Adevărul e că libertatea are rădăcini foarte adînci în necesitate, şi că din necesitate iese libertatea[1]. Regimul socialist va fi un regim de libertate, „din fatalitatea capitalistă va ieşi astfel libertatea muncitorească"[2]. Materialismul istoric e departe de a paraliza acţiunea muncitorească. Dimpotrivă, arătînd cît e de legat omul de condiţiile economice, el îi indică un drum, pe care va putea să pornească fără frică. În acelaşi timp materialismul istoric este o consolare şi o sporire a forţelor pentru proletariat. „Omul are nevoie pentru a acţiona ferm să creadă că împreună cu el acţionează vaste puteri naturale, că împreună cu el acţionează energiile profunde ale istoriei însăşi şi că la efortul său se adaugă conspiraţia întregului univers."[3]

Astfel pun sindicaliştii materialismul istoric în serviciul voluntarismului lor. În orice caz, ei sînt deasupra economiei, pe care o depăşesc printr-un idealism moral, care nu este dealtfel deloc ideologic. Am văzut cît de mult dispreţuiesc ei intelectualismul şi care e gustul lor natural pentru acţiune şi pentru fapt. G. Sorel declară că e un discipol al lui Bergson şi al pragmatiştilor. El aplică această filozofie la procesul social sindicalist[4].

Idealismul său e un *idealism practic*.

Sîntem acum în stare să facem bilanţul ideii de revoluţie la sindicaliştii revoluţionari. E o concepţie critică, revizionistă, obţinută prin contopirea a trei elemente, din care s-a scos ceea ce părea de prisos şi la care s-a adăugat ceea ce părea necesar. Ea a luat din marxism, ridicînd, pînă la hipertrofie, ideea de clasă şi ideea de preponderenţă economică; de la blanquism acţiunea politică, pe care a aplicat-o orînduirii economice; în sfîrşit de la voluntarismul neokantian sau neoproudhonian, ideea libertăţii acţiunii şi credinţa în eficacitatea ei, aplicată de data aceasta la fapt şi nu la idee.

---

[1] Ed. Berth, *Nouv. aspects*, p. 20.

[2] G. Sorel, *Mouv. soc.*, 1905, p. 290—294.

[3] Ed. Berth, *Dialogues*: „La efortul nostru se adaugă un coeficient de eternitate şi de infinitate".

[4] A vedea C. Bouglé *Syndicalistes et bergsoniens*, în *Revuc du Mois*, 1905, Guy Grand, *La philos. synd.* F. Challaye, *op. cit.*, G. Pirou, *op. cit.*

Un marxism fără stat, un blanquism fără politică, un idealism voluntarist şi pragmatist, iată care e ideea de revoluţie la sindicaliştii revoluţionari.

*

Sindicalismul revoluţionar aduce preţioase contribuţii la istoria ideii de revoluţie. Protestele sale împotriva excesului de demagogie pe care îl produce democraţia, împotriva birocratismului, împotriva centralizării excesive sau a rutinei pasive, sînt drepte şi binevenite. Acestea sînt defectele evidente ale societăţii contemporane.

Dar nu toate concepţiile sindicalismului revoluţionar sînt la fel de juste. De exemplu ideile asupra grevei generale şi violenţei trebuiesc criticate, exagerarea pe care o conţin este evidentă. Am văzut în tot cursul acestei lucrări că violenţa nu este indispensabilă revoluţiei. Este ea utilă măcar proletariatului? Nu, căci ea nu se mulţumeşte să distrugă burghezia, ea distruge totodată şi proletariatul şi pe conducătorii socialişti. Odată dezlănţuită, teroarea se îndreaptă chiar împotriva acelora care au provocat-o. Se ştie că în timpul revoluţiei franceze victimele au fost tot atît de bine teroriştii cît şi nobilii. Dintr-o statistică citată de Louis Blanc, rezultă că dintre 2 750 de ghilotinaţi în timpul teroarei, numai 651 erau nobili. În recenta revoluţie rusă muncitorii şi socialiştii revoluţionari au fost tot atît de uşor condamnaţi ca şi burghezii. După atîtea experienţe, cum mai crede G. Sorel că revoluţia proletarilor nu va fi pătată de sînge!

Trebuie să mai facem cîteva rezerve în ceea ce priveşte greva generală. Cum remarcă Kautsky, greva generală e un nonsens: „O grevă generală înţeleasă astfel, încît la un semnal, toţi muncitorii dintr-o ţară să-şi părăsească lucrul, ar presupune o înţelegere, o organizare muncitorească, care pare greu de realizat şi care, dacă ar putea deveni o realitate, ar face proletariatul atît de invincibil, încît greva generală ar deveni inutilă. O astfel de grevă ar face totodată imposibilă nu numai societatea actuală, dar chiar existenţa proletariatului, mai mult decît aceea a capitalismului şi această armă teribilă s-ar sfărîma chiar în momentul în care acţiunea sa revoluţionară ar începe să se facă simţită."[1] Dar să admitem că greva generală s-a înfăptuit. Am realizat prin aceasta socialismul? Nu, căci socialismul depinde de anumite condiţii obiective. Cucerirea industriei nu ar folosi la nimic, dacă muncitorii nu ar fi în stare să administreze şi să continue producţia.

Ar fi o revoluţie utopică, blanquistă, expusă la o contrarevoluţie iminentă. L. Jouhaux a arătat insuficienţele vechii teorii a grevei generale[2]. Greva generală fiind declarată iar munca oprită, ce e de făcut? „Concepţia noastră..., nu se va putea mulţumi cu o expectativă catastrofică, care ar lăsa chiar în seama catastrofei grija de a determina ordinea şi noul echilibru... proletariatul trebuie să se plaseze pe o astfel de poziţie, încît aceasta să-i îngăduie să ia în mînă continuarea organizării sociale." Cum s-a zis, trebuie „să organizăm ca să distrugem mai bine". De aceea sindicalismul de după război a părăsit tendinţele violente. Violenţa îi repugnă. „Atît timp cît violenţa va fi considerată ca «ultima ratio» necesară şi legitimă între camarazi şi tovarăşi de luptă pentru a delimita tendinţele, nu se va produce decît o uşoară deplasare a nedreptăţii în clipa victoriei, ceea ce va fi un bine fără îndoială pentru cîteva victime eliberate, dar un bine mic în raport cu sacrificiile sîngeroase şi cu pierderea pentru mulţimi uriaşe de oameni, a singurului lor bun, a singurului bun al celor săraci, viața"[1], scrie M. Leroy, o voce autorizată a sindicalismului actual. Astăzi un G. Sorel sau un Ed. Berth, rămîn intelectuali izolați, în timp ce sindicalismul din ce în ce mai constructiv se opune socialismului revoluționar.

---

[1] K. Kautsky, *La Révolution sociale*, p. 112.

[2] L. Jouhaux, într-o serie de articole din *L'Atelier*, 1920, citat de M. Leroy, *op. cit.*, p. 63.

---

[1] M. Leroy, *Les Techniques nouvelles du Syndicalisme*, p. 70—73.

ÎNCHEIERE

La sfîrșitul cercetărilor, pe care le-am întreprins asupra evoluției ideii de revoluție, sîntem în măsură să aruncăm o privire de ansamblu asupra studiului nostru. Să desprindem, așadar, evoluția ideii care formează obiectul acestui studiu.

Putem privi această evoluție din mai multe puncte de vedere.

Nu mai insistăm asupra formării succesive a elementelor, care constituie ideea modernă de revoluție. În expunerea noastră am avut de mai multe ori ocazia să arătăm că din cele trei tipuri de revoluție, „revoluția-program" s-a format cea dintîi, apoi a apărut „revoluția-mijloc" și, în sfîrșit, cea din urmă a apărut „revoluția-organ". Revoluția-program a fost în special *economică*. În epoca în care s-a născut ea, absolutismul politic îngăduia mai degrabă utopii asupra orînduirii economice viitoare, decît atacurile împotriva guvernului. Insuccesul ei a determinat apariția „revoluției-mijloc", care a fost mai ales *politică*. În timp ce Saint-Simon sau Proudhon voiau suprimarea guvernelor, Blanqui prefera cucerirea lor. În sfîrșit K. Marx prin „revoluția-organ" a creat un tip de revoluție mixtă, economică și politică în același timp. El ținea seamă de factorii economici, deoarece vedea formarea lentă, a proletariatului în funcție de evoluția economică, dar nu neglija factorii politici, recomandînd proletariatului să cucerească puterea cînd va ajunge la maturitate.

Evoluția ideii de revoluție mai poate fi privită și din punct de vedere filozofic, din punctul de vedere al sistemului intelectual după care autorii socialiști au conceput și au construit ideea de revoluție. Progresiștii și utopiștii construiau conceptul de transformare a societății, numai în funcție de înlănțuirea logică a ideilor și după o vagă sugestie scoasă din realitate; ei se mulțumeau cu un simplu indiciu, pe care îl exagerau silind realitatea să intre în sistemele lor. Construcțiile lor revoluționare erau *raționaliste*.

Autorii socialiști care au venit după utopiști, politicieni militanți mai ales, au ridicat în slavă facultățile bunului simț, ale oportunității și ale simțului practic. Ei se inspirau din realitatea imediată, din împrejurările concrete și se arătau străini de orice spirit de sistem, de orice generalizare. Nu se bazau decît pe posibilitățile imediate, pe circumstanțe, pe necesitățile momentului. Ideea lor de revoluție era *realistă*.

Vine apoi K. Marx, care fără să disprețuiască filozofia și politica practică, concepe o idee de revoluție specială, care conciliază cele două concepții anterioare. Luînd în considerare numai fapte reale, el nu se oprește la oportunitate, pe care încearcă să o depășească prin generalizare, dar care în nici un caz nu va depăși realitatea socială. În doctrina marxistă *socialismul revoluționar* este înlocuit printr-o *sociologie a revoluției*, care demonstrează pe bază de fapte istorice și statistice existența și necesitatea revoluției. Ideea de revoluție devine *științifică*.

Revoluție raționalistă, revoluție realistă, revoluție științifică, iată cele trei etape ale evoluției revoluției din punct de vedere intelectualist.

Dar în cursul anchetei noastre, s-a mai desemnat și o altă curbă, în legătură cu determinismul revoluției.

Socialiștii, pînă la Marx, au crezut în posibilitatea de a „crea" o revoluție. Ei greșeau foarte mult închipuindu-și acest fenomen independent de posibilitățile de realizare și de determinismul său social. Aveau despre revoluție o concepție liberă, contingentă, care se împăca dealtfel foarte bine cu credința lor în libertatea și autonomia voinței. De la Babeuf la Blanqui nu vedem pe nimeni luînd în considerare posibilitatea ivirii unui obstacol economic sau politic, care să împiedice revoluția.

Toți erau partizani înfocați ai teoriei „eroilor", care puteau să modeleze după voia lor pasta maleabilă a vieții sociale. Revoluția franceză a creat mulți asemenea eroi care s-au sacrificat pentru cauza progresului. Un alt revoluționar, Napoleon, ieșit direct din spiritul Convenției, a devenit împărat și a domnit mulți ani în Europa. Blanqui și Babeuf aspirau și ei să devină Napoleonii insurecției. O teorie romantică a atotputerniciei eroilor revoluționari a dominat toată prima jumătate a secolului al XIX-lea. Atunci a dominat o concepție despre revoluție care era în același timp individualistă și voluntaristă.

Dar răspîndirea științelor și, în special, a științelor sociale au aruncat individul și libera lui voință pe al doilea plan al determinismului social.

K. Marx arătase că societatea e condusă de factori imuabili și care depășesc forțele omenești. Orice inițiativă, orice îndrăzneală, devin astfel imposibile. Viața socială se desfășoară conform unui mecanism, pe care nu-l putem modifica. A fost concepută atunci o *revoluție-mecanicistă*, care a înlocuit mult timp vechea *revoluție voluntaristă*. Dar către sfîrșitul secolului, în epoca decăderii marxismului, se afirma o renaștere a voluntarismului cu reformiștii Jaurès și Bernstein și sindicaliștii revoluționari.

Evoluția tipurilor de revoluții mai poate fi considerată și din punctul de vedere al gradului de violență al tacticii lor. Și aci putem face următoarea constatare: *O revoluție face loc violenței cu atît mai mult cu cît e mai departe de momentul în care va cuceri puterea și e cu atît mai pașnică, cu cît e mai aproape.*

Blanquismul și anarhismul sînt mișcări violente, pentru că sînt minoritare, neavînd nici o posibilitate de a ajunge la putere și suferind persecuția absolutismului guvernamental.

Dimpotrivă, către sfîrșitul secolului al XIX-lea, tactica socialiștilor devine legalistă și pacifistă, pentru că ei cuceriseră instrumentele politice, sufragiul universal, libertatea presei, dreptul de asociație etc., și pentru că „social-democrația" în Germania și socialiștii în Franța sînt pe punctul de a participa la guvernare. Ei nu vor să mai compromită autoritatea partidelor prin răscoale puerile. Mai tîrziu, dacă vor ajunge la putere, responsabilitatea guvernamentală va transforma acțiunile lor impulsive în acțiuni deliberate.

Iată diferitele forme prin care a trecut ideea de revoluție. Evoluția sa e multiplă, pentru că multipli sînt și factorii care au determinat-o.

*

În concepțiile progresiste ale secolului al XVIII-lea schimbările erau abia întrevăzute; ele apăreau ca o foarte vagă mișcare către forme noi. Mai tîrziu, ideea de revoluție servește de mijloc, trist dar necesar, pentru a vindeca anumite rele ale societății. În ultima sa fază, la sindicaliștii revoluționari, misiunea sa constă în a întreține energia, nevoia de schimbare și de luptă a omenirii, gata să ațipească. Revoluția devine un scop în sine. Nervozitatea contemporană are nevoie de noutate și de originalitate. Noi nu ne putem impune lungi eforturi; ne lipsește răbdarea. Graba caracterizează epoca noastră. Un sistem filozofic, o operă artistică, o invenție științifică, o modă, un sentiment, nu ne atrag decît în măsura în care conțin ceva personal, neprevăzut, neașteptat.

Noutatea a devenit un criteriu, după care se măsoară valorile; mai mult, a devenit ea însăși o valoare. Dl. P. Janet în cursul său la „Collège de France" deosebește diferite etape în evoluția psihologică a umanității. Cea dintîi e aceea a reflexului și a percepției; mentalitatea umană trece apoi printr-o etapă intelectuală, rațională și științifică, pentru a ajunge la cea din urmă, care e a noastră, și pe care P. Janet o numește „etapa progresistă", a cărei caracteristică e tocmai căutarea noutății în orice acțiune omenească; nevoia de a vedea toate eforturile ajungînd la ceva nou, *ceva ce încă n-am mai văzut*. El asimilează această fază cu mentalitatea artistică, care caută întotdeauna individualul și originalul.

Dacă așa e în realitate mentalitatea contemporană, atunci sindicalismul revoluționar, care face din revoluție un scop, nu trebuie să ne mai apară ca o doctrină neobișnuită, ciudată și izolată. Dealtfel diferite manifestări de ordin spiritual tind să ne arate că mentalitatea revoluționară, sub toate formele sale, este caracteristică epocii noastre. Revoluția nu se reduce numai la politică. Ea plutește în aer, e peste tot; ea e metoda spiritului nostru neliniștit, o metodă de investigație care ne deschide continuu orizonturi noi. Ea e o metodă și în același timp o trăsătură psihologică a conștiinței moderne. Este, probabil, trăsătura specifică a oricărei societăți în echilibru stabil, care se află în curs de căutare a unei morale noi, a unei politici noi și a unei noi filozofii.

Găsim peste tot simptomele revoluției. În primul rînd în lumea intelectuală și filozofică: noile tendințe se propagă de la elită la mulțime. Gînditorii au astăzi rolul profeților din antichitate, anunțînd umanității ce va trebui să facă peste o oră. Toată filozofia contemporană a suferit influența ideii de contingență, de libertate, de noutate. Discontinuitismul lui Ch. Renouvier, al lui E. Boutroux sau al lui Bergson, pragmatismul (James a consacrat chiar un studiu special ideii de noutate), filozofia valorii, sînt diferitele aspecte ale aceleași tendințe, care vrea să arate că determinismul științific este fals și arbitrar, că lumea este, dimpotrivă, diversă și schimbătoare și că libertatea și creația sînt singurele realități. Nucleul central al filozofiei bergsoniene este ideea schimbării perpetui, a mobilității, a varietății și libertății. În afară de aceasta, faptul că filozofia contemporană se arată atît de preocupată de *ideea de timp* și de măsurarea lui, de relativism, de simultaneitate şi durată, nu este o simplă întîmplare. Ideea de timp se impune ca o necesitate psihologică conştiinţei noastre, fascinată de mişcare. E pur şi simplu aspectul teoretic al nerăbdării contemporane şi al setei noastre de schimbare. Sistemele morale, care au apărut către sfîrşitul secolului trecut, acela al unui Nietzsche, care voia o revizuire a tuturor valorilor, sau acela al unui Guyau, care voia o „morală fără constrîngere şi fără sancţiune", acela al lui Ibsen, care nu vedea nici o limită pentru drepturile individului, prezintă acelaşi caracter revoluţionar, care vrea să desfiinţeze orice autoritate.

Tot un simptom este şi dezvoltarea uriaşă, pe care au luat-o ştiinţele istorice în epoca noastră. Inexistente la începutul secolului trecut, azi ele ajung să domine totalitatea ştiinţelor. Acest grup de discipline (cearta între istorici cu privire la metode durează de douăzeci de ani) vrea să se elibereze de jugul cauzalităţii exacte, care asimilează un *fapt* caracteristic unei *serii*, care face din „eveniment" un fapt banal. Istoria vrea să rămînă o ştiinţă de fapte de „succesiune" şi nu de fapte de „repetiţie". Concepţia evoluţionistă ne obligă azi să privim totul sub aspect istoric; se vorbeşte azi de o istorie a ştiinţelor exacte, de o istorie a matematicilor, de o istorie a fizicii şi a ştiinţelor naturale. În aceeaşi ordine de idei trebuie să remarcăm însemnătatea actuală a artei.

În timp ce ştiinţa generalizează, arta individualizează şi tocmai acest lucru o face mai atrăgătoare din punctul de vedere al mentalităţii actuale. Teoria cunoaşterii prezentului vădeşte o mare afinitate pentru percepţia individualistă a lucrurilor. Expresia artistică a unui eveniment, a unei situaţii, ne-o face mult mai comprehensibilă decît o minuţioasă descriere ştiinţifică. Şi ceea ce apreciem noi mai mult aci, e gradul de originalitate, de invenţie şi de expresie personală, şi nu ceea ce apreciau generaţiile anterioare: execuţia exactă, minuţioasă sau adîncimea de concepţie.

Se găseşte aici explicarea evoluţiei forţate a artei, care se schimbă în fiecare an, ca o modă, şi totodată

explicarea căutării adesea obscure şi vagi a mijloacelor noi de expresie, care au produs „dadaismul" sau „expresionismul".

Dar nicăieri nu este mai evidentă această mentalitate decît în viaţa socială, în relaţiile dintre indivizi şi societate. Durkheim a arătat că fenomenul social, prin excelenţă, a fost constrîngerea. Sancţiunea, pe care o impune societatea indivizilor, care nu i se conformează, îi apare lui Durkheim drept caracterul fundamental al societăţii. El stabileşte o distincţie între *sancţiuni penale* şi *sancţiuni premiale*[1]. Primele ne pedepsesc pentru că am făptuit o acţiune interzisă, celelalte ne recompensează pentru că am făptuit o acţiune considerată folositoare. Trebuie să remarcăm că dacă cele dintîi dintre aceste sancţiuni domnesc în societăţile primitive, ultimele determină comportarea indivizilor în societăţile contemporane. În adevăr, conformismul era la început o virtute, nonconformismul o infracţiune. Orice infracţiune la legile religioase, orice rebeliune atrage în societăţile primitive, pedeapsa cu moartea. Mai tîrziu în antichitatea greacă şi romană şi pînă în evul mediu, orice invenţie părea suspectă şi era pedepsită. Istoria e plină de exemplele persecuţiilor suferite de savanţi ca Galilei sau Kepler, de eretici, de filozofi etc...

Mentalitatea contemporană ne apare diametral opusă. Sfera pedepselor s-a îngustat mult. Cazurile de infracţiune susceptibile de pedeapsă sînt din ce în ce mai rare. Se încurajează însă orice invenţie şi mai ales acelea care sînt de ordin moral, artistic sau ştiinţific. Societatea decernează oricărei invenţii fericite brevetul său, care e însuşi *succesul*. Putem chiar afirma că pe măsură ce *sancţiunile penale* se împuţinează, *sancţiunile premiale* se înmulţesc[2]. În societăţile viitoare *succesul* va înlocui, poate, *responsabilitatea*. Societatea va stimula şi va încuraja dispoziţiile creatoare ale individului. Aceasta e situaţia actuală. Sîntem obligaţi să recunoaștem că ea diferă mult de acea a lumii antice.

---

[1] P. Fauconnet, *La Responsabilité*. Introducere.

[2] Ne propunem să dezvoltăm această idee într-o lucrare viitoare.

Totul tinde, așadar, să favorizeze mentalitatea revoluționară. Revoluția devine ca un fel de categorie a conștiinței, prin care judecăm o mare parte din actele sociale. Din *mijloc*, cum o considerau cei dintîi socialiști, ea devine *scop* în doctrina sindicalistă revoluționară. Am arătat cum ideea de progres a apărut către sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Ea corespunde progreselor tehnice tot așa de bine ca și progreselor sociale și morale, cu care s-a îmbogățit omenirea în această epocă. Poate că tendința revoluționară, care caracterizează epoca noastră, nu este nici ea altceva decît simptomul acestei aspirații obscure, dar profunde, a umanității în mersul său neîntrerupt către progres.

REVOLUȚIE ȘI SOCIALISM
ESEU BIBLIOGRAFIC

Teză complementară prezentată la
Facultatea de Litere a Universității din Paris

(traducere de Georgeta Horodincă)

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Indicînd în prezenta bibliografie lucrările privitoare la ideea de revoluție în doctrinele socialiste, n-am avut intenția de a alcătui o bibliografie generală și completă a socialismului, în genul aceleia a lui **J. Stammhammer**.

În primul rînd, obiectul bibliografiei noastre nu este socialismul în întregime, ci numai o parte a socialismului, aceea care tratează despre noțiunea de revoluție. Nu am menționat decît lucrările care ni s-au părut că au o legătură oarecare cu această idee. Totuși am crezut că trebuie să includem lucrările referitoare la istoria clasei muncitoare și a formării conștiinței sale revoluționare. Vor figura, în consecință, cîteva lucrări despre istoria proletariatului în secolul al XIX-lea în Franța, în Germania și în Anglia.

Dealtfel nu am crezut necesar să semnalăm toate cărțile sau articolele care tratează acest subiect. Dimpotrivă, lista noastră vrea să fie înainte de toate o selecție. Este vorba de o *bibliografie critică* și nu de un dicționar bibliografic.

În privința ordonării lucrărilor am urmat planul tezei noastre despre *Ideea de revoluție în doctrinele socialiste.*

Pentru motive pe care le-am expus în lucrarea menționată, am mers cu cercetările noastre pînă la revoluția bolșevică din 1917 și revoluția germană din 1918.

Nu vor figura deci în această bibliografie publicații referitoare la aceste două probleme.

I. INSTRUMENTE DE LUCRU, BIBLIOGRAFII, DICȚIONARE

1. Lucrarea cea mai completă asupra socialismului este pînă în prezent: J. Stammhammer, *Bibliographie des Sozialismus und Kommunismus*, (Iena, G. Fischer, 3 vol. 1893—1909).

   Această bibliografie semnalează aproape toate cărțile și articolele referitoare la socialism, publicate în Franța, Germania, Anglia, Italia, America, Țările nordice, Spania, pînă în 1909. Este o lucrare pe cît posibil completă. Nu face nici o selecție. Toate sursele sînt puse pe același plan. Nu dă indicații cu privire la conținutul cărților.

2. E. Bernstein, *Dokumente des Sozialismus* (Berlin, între 1901 și 1905, 5 vol. apărute lunar).

   Conține recenzii la toate cărțile referitoare la socialism, apărute între datele de mai sus.

3. Ministerul de interne din Germania publică lunar un fel de catalog critic al tuturor cărților și articolelor germane și străine referitoare la științele sociale: Georg Maas, *Bibliographie der Sozialwissenschaften* (18 vol. apărute din 1904 încoace). Mai apare la Berlin.

4. Muhlbrecht, *Kritische Blätter für die gesamten Sozialwissenschaften*. (Dresda, începînd din 1905, lunar).

   A se vedea rubrica *Sozialismus*. Recenzii în genul de *Dokumente des Sozialismus*.

5. Conrad, Elster, etc., *Handwörterbuch der Staatwissenschaften* (8 vol. Jena, 1908).

   La sfîrșitul fiecărui articol despre autorii socialiști se află o bună bibliografie a subiectelor tratate. Noua ediție, în curs de apariție, și din care au apărut 20 de fascicole indică aparițiile cele mai recente.

6. R. Maunier, *Manuel bibliographique des sciences sociales* (Paris, 1920, in -8°, XVI — 228 p.).

   Este o bibliografie a bibliografiilor, un catalog a cataloagelor. Indică alte bibliografii despre socialism : art. *Sistèmes socialistes*, 2ᵉ partie, cap. IX, secțiunea III, p. 116.

7. W. D. Bliss, *Hand-book of socialism* (London, 1895, nr. 8). Conține, la sfîrșit, o bibliografie a socialismului.

II. REVISTE ȘI PERIODICE

8. *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung**. (Leipzig, sub conducerea lui C. Grünberg, din 1910, 10 vol. apărute).

   Discută științific, fără părtinire, problemele istoriei socialiste.

9. *Revue socialiste* (Paris, întemeiată în 1885, de B. Malon, 55 tomuri apărute între 1885—1912. Director: E. Fournière).

   A început prin a reprezenta socialismul integral al lui B. Malon. În 1910 a devenit *La revue socialiste et coopérative*.

10. *Le mouvement socialiste* (Paris, apare între 1899—1912 sub conducerea lui H. Lagardelle).

    Organ al sindicalismului revoluționar. Se găsesc aici cele mai multe din articolele lui G. Sorel, E. Berth, Lagardelle despre doctrina sindicalismului revoluționar.

11. *Le devenir social* (Paris, 1895—1898, 3 vol. apărute). Articole de G. Sorel, Deville, Lafargue.

12. *Die Neue Zeit* (Apare la Stuttgart începînd din 1883, apoi la Berlin sub conducerea lui H. Cunow).

    A publicat interesante articole despre marxism, texte inedite de Marx și Engels. În coloanele ei s-a desfășurat polemica Bernstein-Kautsky. Tabla de materii 1883—1912.

13. *Sozialistische Monatshefte. Internationale Revue des Sozialismus*. (Apare la Berlin începînd din 1895).

    Mai degrabă reformistă.

---

* Titlul corectat de noi (n. ed.).

14. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.* (Tübingen, sub conducerea lui W. Sombart, Max Weber, Lederer etc. începînd din 1889).

Multe articole despre istoria socialismului.

15. *L' avenir,* revue du socialisme. (J. B. Sévérac, director începînd din 1915, anul VIII).

Articole, documente, bibliografii.

16. *Revue des études coopératives* (Întemeiată la Paris în 1922). Articole de Ch. Gide despre Fourier, de A. Berthod despre Proudhon.

17. *Revue d'économie politique* (Întemeiată de Ch. Gide, E. Villey, Jourdan, în 1887. Redactori: D-nii Deschamps, Rist, Simiand, Germain-Martin, Truchy).

Nu se raliază nici unei școli. Orientarea ei este precizată în nr. 1 din 1887, unde citim: „Neutralitatea, aceasta va fi linia revistei... Imparțialitatea absolută ne va călăuzi. Revista va fi deschisă tuturor doctrinelor". Metodică revistă a revistelor străine. Articole remarcabile despre istoria socialismului.

18. *Les Annales de la régie directe* (Geneva, apare lunar de 13 ani, sub direcția lui E. Milhaud, an XIII).

19. *Jahrbücher fur Nationaloekonomie und Statistik,* (Jena, începînd din 1863, 122 tomuri apărute. G. Fischer ed., fondator I. Conrad).

20. *Schmoller's Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft* (întemeiat de L. Brentano, continuat de G. V. Schmoller. Apare la Leipzig începînd din 1877).

21 *Bulletin de la Révolution de 1848* (sub direcția lui G. Renard; apare începînd din 1905).

Numeroase studii despre revoluția și socialiștii de la 1848.

III. ISTORIA DOCTRINELOR ECONOMICE ŞI SOCIALISTE

22. Ch. Gide și Ch. Rist, *Histoire des doctrines économiques depuis les Physiocrates jusqu'à nos jours* (1920, Recueil Sirey, XX — 806 p.).

A se vedea studiile consacrate lui Saint-Simon, Proudhon, K. Marx, marxismului, anarhismului, sindicalismului revoluționar. Ultima ediție (1921) consacră un studiu bolșevismului.

23. H. Denis, *Histoire des systemes economiques et socialistes* (Paris, 1904, Giard et Brière, 2 vol. 365 + 560 p.).

A se vedea studiile despre Mably și situația problemei sociale în secolul al XVIII-lea, t. I, p. 164; Condorcet și Godwin, t. II, p. 23; W. Thompson, t. II, p. 483.

24. J. Rambaud, *Histoire des doctrines économiques,* Larousse, ed. Paris, 1909, 3e ed., in -8°, 816 p.).

25. H. Harkner, *Die Arbeiterfrage* (Berlin, 1921, ed. VII, 2 vol.).

Primul volum este consacrat istoriei evenimentelor muncitorești și evoluției lor. Al doilea este o istorie a doctrinelor socialiste (624 p.). Marxismul este tratat în cap. VIII; *Ideea de revoluție în Germania după Lassalle* în cap. IX; *Socialismul revoluționar francez* în cap. X; *Bolșevismul,* p. 596. Foarte complete referințe bibliografice în toate țările.

26. G. Adler, *Geschichte d. Sozialismus und Kommunismus bis 1789* (Leipzig, C. I. Hirschfeld, ed. 1899, in 8°, X + 281 p.).

Se ocupă de ideea de revoluție înainte de revoluția din 1789. O studiază pe sistemele lui Morus, Campanella etc.

27. E. Bernstein, Kautsky etc., *Vorlaüfer des neueren Sozialismus* (Stuttgart, 1895, in 4°, XII + 890 p.).

Sînt studiate socialismul și tendințele revoluționare în secolul al XVIII-lea în Franța: Morelly, Mably, Brissot de Warville. Socialismul reformist german.

28. L. Cossa, *Histoire des doctrines économiques.* (Paris, Giard et Brière, ed. 1899, 574 p.).

Se ocupă de socialism, p. 512 și urm.

29. R. Gonnard, *Histoire des doctrines économiques.* (Paris, Libr. Nationale, 1921—1922, 3 vol.).

T. III, se ocupă de socialism, p. 12—112.

30. A. Espinas, *Histoire des doctrines économiques.* (Paris, Colin et Cie, 1898, 1 vol. in -18°, 359 p.).

31. E. Dühring, *Kritische Geschichte der Nationaloekonomie und des Sozialismus.* (Berlin, 1875, 1 vol. in -8°, 595 p.).

Acordă o importanţă aproape exclusivă socialismului; vechiul socialism (Fourier, Saint-Simon, Proudhon), p. 193—273; socialism modern (K. Marx, Engels, Lassalle), p. 424—492.

IV. LUCRĂRI DE ANSAMBLU ASUPRA SOCIALISMULUI ÎN GENERAL

32. W. Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegung.* (Berlin, 1920, in -8°, XII + 387 p.).

Expunere clară a evoluţiei doctrinelor socialiste şi revoluţionare în raport cu mişcarea muncitorească din diferite ţări. Există o veche ediţie franceză a acestei cărţi (Giard et Brière, 1899), dar în ultimele ediţii germane a fost adăugat un capitol despre sindicalismul revoluţionar şi despre bolşevism. De asemeni capitolul despre K. Marx a fost în întregime revăzut.

33. A. Menger, *Le droit au produit integral du travail.* Etude historique. Introduction de Ch. Andler. (Paris, 1900, ed. Giard, in-12°, XL + 244 p.).

Studiu istoric despre dreptul la produsul integral al muncii: Thompson (cap. V); Saint-Simoniştii (cap. VII); Proudhon (cap. VIII).

34. M. Bourguin, *Les systèmes socialistes et l'évolution économique.* (Paris, A. Colin, 1904, in-8°, X + 519 p.).

Discută importantele teorii socialiste, în special marxismul (valoare-muncă, concentrare, proletarizare etc.), pe care le compară cu datele statistice.

35. M. Tougan-Baranowsky, *L'évolution historique du socialisme,* (Paris, 1913, ed. M. Rivière, in-8°, 246 p.).

În partea a treia autorul expune principiile tacticii socialiste (p. 197), arătînd care sînt diferenţele între tactica utopică a lui Fourier, Saint-Simon, Pecqueur şi tactica revoluţionară a lui Marx.

36. K. Diehl, *Uber Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus,* (Jena, Fischer, 1921, in-8°, VI + 492 p.).

Expunere elementară de ansamblu asupra socialismului în toate ţările. În ultimul capitol se ocupă de bolşevism, căutînd să-i găsească un loc definitiv în istoria doctrinelor.

37. A. Schäffle, *La quintessence du socialisme* (trad. B. Malon, Paris, Société Nouvelle de Librairie, 1904, 2^{e} ed., 1 vol., in-12^{e}, 110 p.).

38. J. Plenge, *Zur Vertiefung des Sozialismus* (Leipzig, 1918, in -8°, XVI + 254 p.).

39. V. Pareto, *Les systèmes socialistes,* (Paris, Giard et Brière, 1902, 2 vol., in 8°, 406 + 492 p.).

40. E. Fournière, *De Babeuf à Proudhon, les Théories socialistes au dix-neuvième siècle** (Paris, Alcan, 1904, XXXI + 415 p.).

41. F. Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique,* (Trad. Paul Lafargue, Paris, Derveaux, 1880, 1^{e} ed.; Paris, Jacques, 1902, 2^{e} ed., in-8°, 35 p.).

42. E. Durkheim, *Definition du socialisme* (*Revue de métaphysique et de morale,* 1921, două numere).

Încearcă să dea o definiţie obiectivă a socialismului. Arată diferenţa dintre socialism şi comunism.

43. G. Isambert, *Les idées socialistes en France de 1815 à 1848.* (Paris, ed. F. Alcan, 1905, in-8°, 416 p.).

44. F. Muckle, *Die Geschichte der sozialistischen Ideen in XIX-ten Jahrhundert.* (Leipzig, 1910, in-12°, 156 p.).

Expunere elementară a doctrinelor socialiste din secolul al XIX-lea. Capitolul final se ocupă de tactica socialistă-revoluţionară.

---

* Titlul corectat de noi (n. ed.).

45. Warschauer, *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus in XIX-ten Jahrhundert.* (Berlin, 1892, 2 vol., in-8°, 106 + 131 p.).

Studii despre Saint-Simon, Fourier, L. Blanc și revoluția din 1848.

46. R. Liffmann, *Geschichte und Kritik des Sozialismus* (Berlin, 1920, in-12°, VIII + 191 p.).

Expunere elementară a întregului socialism.

47. Max Beer, *Allgemeine Geschichte des Sozialismus* (Berlin, 1921, 4 vol., in-12°, 107 + 109 + 111 + 112 p.).

Același gen ca și precedentul.

48. H.P.G. Quark, *De Socialisten* (Amsterdam, 1899—1904, 7 vol.).

Mare istorie a socialismului. Scrisă în flamandă, nu am putut să o folosim. Volumul I (548 p.) se ocupă de socialismul utopic din secolul al XVII-lea; volumul II (477 p.), Saint-Simon și Fourier; volumul III (493 p.), Saint-Simoniștii, L. Blanc, fourieriștii; volumul IV (478 p.), Proudhon, revoluția cartistă; volumul V (575 p.), K. Marx și Lassalle; volumul VI (656 p.), Bakunin și Internaționala; volumul VII (383 p.), socialismul englez.

49. R. Wilbrandt, *Sozialismus* (Berlin, 1919, in-8°, 338 p.).

50. O. D. Skellon, *Socialism, a critical Analysis* (New-York-London, 1911, in-12, 328 p.).

Conține la sfîrșit o bună bibliografie.

51. L. Pohle, *Kapitalismus und Sozialismus* (Leipzig, 1921, 3e ed.).

52. Stegmann et Hugo, *Handbuch des Sozialismus* (Berlin, 1897).

A se vedea pp. 449—878.

53. John Rae, *Contemporany Socialism* (London, 1901, in-8°, VI + 538 p.).

Se ocupă de K. Marx în cap. IV; de nihilismul rus în cap. VIII; de anarhism în cap. IX; de agitația lui Lassalle în cap. III.

54. Harry Laidler, *Socialism in thought and action* (New-York, 1920, 546 p.).

Studiază mișcarea socială și revoluționară în secolul al XIX-lea, de la 1848 la 1912 în cap. I—IX. Se ocupă de revoluția rusă în cap. XI, de revoluția germană (1918) în cap. XII.

55. R. Ensor, *Modern Socialism* (London, 1904, 388 p.).

56. E. Vandervelde, *Le socialisme contre l'Etat* (Paris, ed. Berger-Levrault, 1918, 1 vol., in-12°, 174 p.).

Prima parte se ocupă de cucerirea puterii politice. Paralelă între cucerirea puterii politice în regimul capitalist care se face, după opinia autorului, prin corupție și presiune și aceea a socialismului care se va face prin revoluție.

V. ISTORIA MIȘCĂRII SOCIALE ȘI A CLASEI MUNCITOARE ÎN RAPORTURILE EI CU FORMAREA TACTICII REVOLUȚIONARE

1. ÎN FRANȚA

a) Istoria clasei muncitoare

57. *Histoire socialiste* publiée sous la direction de Jaurès, 1781—1900 (Paris, Jules Rouff, 1900, 12 vol. in-4°). J. Jaurès, *La Révolution*, 4 vol. (I, *La Constituante*; II, *La Législative*; III, *La Convention*; IV, *La Convention*; G. Deville, *Thermidor et Directoire*; P. Brousse et H. Turot, *Consulat et Empire*; R. Viviani, *La Restauration*; E. Fournière, *Le règne de Louis Phillippe*; G. Renard, *La République de 1848*; A. Thomas, *Le second Empire*; J. Jaurès, *La guerre franco-allemande*; Dubreuilh, *La Commune*. În 1922 a început o reeditare a lucrării, din care au apărut: J. Jaurès, *La Révolution*, 2 vol.

58. E. Levasseur, — a) *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789.* (Paris, 1900, A. Rousseau, 1 vol. in-8°, XVII + 715 p.). b) *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France de 1789 à 1870.* (Paris, 1903, A. Rousseau, 2 vol. in-8°, XIX + 749, și 912 p.).

Această istorie este continuată de volumul *Questions ouvrières et industrielles en France sous la III-ème République* (Paris, 1907, LXXII + 968 p.).

59. A. Milhaud, *La classe ouvrière en France* (în *La Revue de synthèse historique*, t. XVII, p. 206—221).

60. G. Weill, *Histoire du mouvement social en France de 1852 à 1902* (Paris, 1902, F. Alcan, 1 vol. in-8°, 494 p.).

b) Istoria partidelor și luptelor politice, a presei și legislației sociale

61. A. Blanqui, *Les classes ouvrières en France*, (Paris, Didot, 1848, 2 vol. in-8°, 255 p.).

62. E. Buret, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France, de la nature de la misère, de ses causes et de l'insuffisance des remèdes qu'on lui a opposés jusqu'ici* (Paris, Paulin, 1840, 2 vol. in-8°, VI + 432 și 492 p.).

63. Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, laine et soie* (Paris, 1840, 2 vol. in-8°, VIII + 458 și 450 p.).

64. Villermé, *Des associations ouvrières* (Paris, 1849, in-18°, 103 p.).

65. E. Reybaud, *Rapport sur la condition morale, intellectuelle et matérielle des ouvriers qui vivent de l'industrie du coton* (Paris, 1862, 1 vol. in-8°).

66. Lorenz von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* (Leipzig, 1850, 1855, 3 vol. in-8°, VIII + 341 p.; 545 p.; 428 p.).

L. von Stein a fost trimis de guvernul prusac să facă o anchetă asupra socialismului francez. A studiat cu obiectivitate toată mișcarea socială începînd cu anul 1789. În volumul I se ocupă de spiritul marii revoluții și consecințele ei asupra secolului al XIX-lea; în vol. II, de formarea proletariatului și conștiința lui revoluționară (p. 1—111), școlile socialiste, saint-simoniștii (p. 133—147), comunismul (p. 364—441); vol. III, de revoluția din 1848 și începutul luptelor de clasă.

67. Flora Tristan, *Le tour de France, état actuel de la classe ouvrière* (Paris, 1850).

68. Cuvillier, *Un journal d'ouvrier : l' Atelier.* (Préface de C. Bouglé) (Paris, 1914, Alcan, in-12°, XII + 292 p.).

69. Villard, *Histoire du proletariat ancien et moderne* (Paris, 1882, 1 vol. in-8°, XIII + 718 p.).

70. Du Cellier, *Histoire des classes laborieuses en France*, (Paris, Didier et C^{ie}, 1859, 1 vol. in-8°, VII + 479 p.).

71. Renault, *Histoire des grèves*, (Paris, Guillaumin, 1887, in-12°).

c) Istoria Comunei din 1871

[1. ÎN FRANȚA]*

72. E. Lepelletier, *Histoire de la Commune de 1871* (Paris, 1912, Mercure de France, 3 vol. in-8°, 516 + 432 + 550 p.).

73. Lissagaray, *Geschichte der Kommune von 1871* (Brunswick, 1877, 1 vol. in-8°, 398 p.).

74. G. Bourgin, *Histoire de la Commune*, (Paris, 1904, F. Rieder, in-12°, 190 p.).

75. G. Morin, *Histoire critique de la Commune* (1871, in-12°, 278 p.).

2. ÎN GERMANIA

76. H. Harkner, *Die Arbeiterfrage* (citată la nr. 25). Primul volum conține istoria mișcării proletare în Germania, Anglia și Franța.

---

* Subtitlu omis în original (n. ed.).

77. R. Meyer, *Der Emanzipationskampf des vierten Standes*, (Berlin, 1874—75, 2 vol. in-8°, 532 + VIII, 786 p.).

78. A. Lange, *Die Arbeiterfrage* (Berlin, 1889, 1 vol. in-12°, 404 p.).

79. A. Adler, *Die Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegung in Deutschland* (Berlin, 1885, 1 vol. in-8°, VI + 333 p.).

Se ocupă de doctrina şi de acţiunea lui Weitling (p. 17 şi urm.), de revoluţia din 1848 in Germania şi acţiunea lui Marx în acest timp (cap. II); de acţiunea partidului Willich-Schapper (cap. V).

80. G. Mayer, *J. B. Schweitzer, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung* (Jena, 1906, 1 vol. in-8°, VII + 448 p.).

Istorie a partidului socialist german şi a asociaţiilor muncitoreşti după moartea lui Lassalle.

81. E. Bernstein, *Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung* (Berlin, Vorwaerts, 1907, 3 vol. in-4°, fig. şi pl. V + 439; VI + 359; VII + 404 p.).

82. H. von Treitschke, *Deutsche Geschichte in XIX-ter Jahrhundert* (Leipzig, S. Hirzel, 1894, t. IV şi t. V in-8°).

83. A. Bebel, *Aus meinem Leben* (Berlin, 1907—1910, 3 vol. 420 + 370 + 268 p.).

84. F. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* (Stuttgart, Dietz, 1913, 4 vol. in-8°, 367 + 395 + + 378 + 388 p.).

Mehring a fost prieten intim cu Marx şi Engels. El a fost de asemeni unul din membrii cei mai de seamă ai partidului social-democrat german, în perioada formării sale. Istoria pe care a scris-o este mai ales rezultatul experienţei autorului. Volumul I descrie mişcarea muncitorească germană pînă în epoca *Manifestului Comunist*; volumul II, pînă la luptă cu Lassalle împotriva lui Marx; volumul III, pînă la Congresul de la Eisenach; volumul IV descrie luptele dintre revizionişti şi ortodocşi.

85. Matter, *L'Allemagne de 1815 à 1890* (*La Revue de Synthèse historique*, t. XVI, p. 57 şi urm.).

86. A. Weber, *Der Kampf zwischen Kapital und Arbeitgewerkschaften und Arbeitgeberverbande in Deutschland* (Tübingen, 1920, 2e ed., 1 vol. in-8°, XIX + 449 p.).

Istorie a organizării şi rezistenţei muncitoreşti împotriva capitalismului din Germania în secolul al XIX-lea. Multe informaţii, foarte bine ordonate, cu privire la formarea ideii de clasă.

87. G. von Below, *Die deutsche Wirtschaftsgeschichtliche Literatur und der Ursprung des Marxismus*, (*Jahrbuch fur Nationaloekonomie und Statistik*. III vol. 43, 1913, p. 561—593).

88. W. Ashley, *The progress of the German working classes in the last quarter of a century* (New-York, 1904, in-8°, 164 p.).

3. ÎN ANGLIA

89. M. Beer, *Geschichte des Sozialismus in England* (Stuttgart-Berlin, 1913, 1 vol. in-8°, XII + 512 p.).

Istorie generală şi amănunţită a socialismului în Anglia. Prima parte se ocupă de doctrinele socialiştilor utopici Hodgskin*, Owen, Thompson. Partea a doua se ocupă de mişcarea muncitorească între 1820—1850 şi de revoluţia cartistă; partea a treia se ocupă de socialismul contemporan.

90. Hyndmann, *The historical basis of socialism in England*. (London, 1883, 1 vol. in-8°, X + 492 p.)

Capitolul V se ocupă de formarea istorică a proletariatului englez; capitolul XII de mişcarea muncitorească internaţională.

91. A. Held, *Zwei Bücher zur Sozialgeschichte Englands*. (Berlin, 1881, 1 vol. int-8°, X + 756 p.).

Se ocupă de repercusiunile muncitoreşti ale regimului industrial englez din anii 1820—1850. Descrie-

---

* În text Holdskin, desigur greşeală de tipar (n. ed.).

re amănunţită a mentalităţii clasei muncitoare, a situaţiei sale materiale şi morale.

92. F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klassen in England.* (Stuttgart, 1892, 1 vol. in-8°, XXX + 300 p.)
După exemplul lui E. Buret sau Villermé, F. Engels a vrut să facă o descriere a situaţiei clasei muncitoare engleze din 1840. Dar faptele pe care le prezintă, adesea în mod tendenţios, nu sînt toate de o mare obiectivitate istorică.

93. E. Halévy, *Histoire du peuple anglais.* (1er vol., Paris, 1912, 14—18°; vol. II, VII + 620 p. a apărut de curînd).
În cartea a II-a tratează despre societatea economică, arătînd originile industriei în Anglia şi consecinţele ei sociale.

94. Paul Mantoux, *La révolution industrielle au XVIII-ème siècle. Essais sur les commencements de la grande industrie moderne en Angleterre* (Paris, 1906, 1 vol. in-8°, 544 p.).

95. Cunningham, *The growth of english Industry and commerce* (Cambridge, 1892, 3 vol. t. III, 613 p.).
Volumul III se ocupă de revoluţia industrială şi de formarea proletariatului (de la pag. 612 la pag. 1025).

96. L. Brentano, *Die Arbeitergilden der Gegenwart* (Leipzig, 1871, 2 vol.).

97. L. *Paumpiaesky, Die Anfäge des englischen Trade-Unionismus* (Stuttgart, 1912, in-12°, 64 p.).

98. G. C. Field, *Guild Socialism* (Londra, 1920, 1 vol., in-12°, IV + 157 p.).

99. G. R. Stirling Taylor, *The guild State (London,* 1919, 150 p.).

100. Meyer Bloomfield, *The new labour movement in Great Britain,* (London, 1920).

101. S. et. B. Webb, *Histoire, du Trade-unionisme* (Paris, ed. Giard et Brière, 1877, in-8°, IV + 613 p.).

102. S. ed. B. Webb, *Industrial Democracy* (London, 1904, 3 vol. in-8°, IX + 452; 929; XII + 316 p.).

103. S. et. B. Webb, *Problems of modern Industry* (London, 1903, in-12°, VI + 286 p.).

104. Meyer Bloomfield, *The new labour mouvement in Great Britain* (London, 1918).

105. A. Métin, *Le socialisme en Angleterre* (Paris, ed. F. Alcan, 1905, in-12°, 309 p.).
Cap. II se ocupă de Owen şi de cartism; cap. VI de posibilişti şi colectivişti; cap. VIII de anarhism; cap. IX de socialismul contemporan.

106. R. Macdonald, *Socialisme et société* (Paris, ed. Flammarion, 1922, 1 vol., in-12°, 284 p.).
După ce face cîteva consideraţii generale despre raporturile dintre industrie şi societate, se ocupă de socialism şi misiunea lui politică. Distinge trăsăturile socialismului englez. Despre ideea de revoluţie, p. 291 şi urm.

107. Th. Plaut, *Wesen und Bedeutung des Gildensozialismus,* (Iena, 1922, 1 vol. in-8°).

108. E. Guyot, *Le socialism et l'évolution de l'Angleterre contemporaine* (Paris, 1913, Alcan, in-8°, XVIII, 551 p.).

109. G. R. Stirling Taylor, *The guild State* (London, 1919, in-12°, 151 p.).*

4) DESPRE INTERNAŢIONALA

110. J. Guillaumme, *L'Internationale. Documents et souvenirs.* (Paris, Societé nouvelle, 4 vol., t. I, 1905; t. II, 1907; t. III, 1909; t. IV, 1910).

111. G. Iaeck, *Die Internationale* (Leipzig, 1904, 1 vol, in-8°, 236 p.).

112. E. Fribourg. *L'association internationale des travailleurs,* (Paris, in-18°, 212 p.).

---

* Titlu citat şi înainte (v. nr. 99) (n. ed.).

113. G. Guéroult, *Les théories de l'Internationale* (Paris, 1872, in-18°, 256 p.).

114. Limousin, *Coup d'oeil historique sur l'Internationale. (Journal des économistes,* 1875, avril).

115. B. Malon, *L'Internationale* (în *Nouvelle Revue*, 15 février 1884).

116. E. Bernstein, *An Gedenktage der Internationale* (in *Neue Zeit*, 1893).

VI. LUCRĂRI DESPRE IDEEA DE REVOLUȚIE ÎN GENERAL

(Filozofia și definiția fenomenului revoluționar)

117. H. Taine, *Origines de la France contemporaine : La Révolution* (Paris, ed. Hachette, 1877—1894, 3 vol.).

Taine descrie psihologia iacobinului și a revoluționarului. El distinge caracteristicile atmosferei revoluționare în care mentalitatea mulțimii joacă rolul principal.

118. Gustave Le Bon, *La Révolution française et la psychologie des révolutions* (Paris, Flammarion, 1913, 1 vol. in-8°).

119. E. Lederer, *Einige Gedanken zur Soziologie der Revolutionen* (Berlin, 1920, in-8°, 40 p.).

Reflecții asupra ultimelor două revoluții: rusă și germană, care sînt comparate cu marea revoluție franceză.

120. A. Vierkandt, *Zur Theorie der Revolution* (in *Schmoller's Jahrbuch*, September 1922).

Arată că revoluția nu se explică prin violență și că uneori are un caracter constructiv, aducînd societății noi valori.

121. K. Kautsky, *La révolution sociale* (Paris, Rivière, 1908, in-16°, 114 p.).

Încearcă să definească revoluția din punct de vedere marxist. Identifică acest fenomen cu lupta de clasă. În ultima parte a volumului, arată care va trebui să fie atitudinea socialiștilor a doua zi după revoluție.

122. K. Kautsky, *Die proletarische Revolution* (Stuttgart, Dietz, 1922, in-12°, IV + 388 p.).

În polemica sa împotriva bolșevicilor, K. Kautsky arată că revoluția socialistă va avea un cu totul alt caracter decît vechile revoluții burgheze: nu va avea nici caracter terorist, nici violent.

123. K. Kautsky, *Terrorisme et communisme* (Paris, J. Povolosky, 1921, 1 vol. in-12°, 244 p.).

Istorie comparată a revoluțiilor din secolul al XIX-lea. Tendința de îmblînzire a moravurilor ar fi evidentă în această perioadă.

124. Paul Liman, *Die Revolution — Eine vergleichende Studie über die grossen Umwälzungen in der Geschichte* (Berlin, Schwetschke und Sohn, 1906, in 8°, 286 p.).

125. G. Landauer, *Die Revolution* (în colecția „Die Gesellschaft", Berlin, 1907, in-12°, 119 p.).

Eseu cu caracter mai degrabă literar. De tendință anarhistă, inspirat de Stirner.

126. Maxime Leroy, *Les techniques nouvelles du syndicalisme.* (Paris, Garnier, 1921, X + 212 p.).

În capitolul intitulat: „Ce este o revoluție?", autorul se străduiește să dea o definiție a fenomenelor revoluționare. Adoptînd o atitudine de mijloc, între marxism și sindicalism, admite că revoluțiile sînt determinate de factori economici dar nu exclude voluntarismul.

127. Gaume, *La Révolution. Recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal en Europe depuis la Renaissance jusqu'à nos jours* (Paris, 1856—1858, 11 vol. in-8°).

Tomurile I—IV se ocupă de revoluția franceză și de cauzele ei. Celelalte privesc revoluția cu accepția cea mai largă. Tomul V: Voltairianismul; VII, Protestantismul; IX—XI, Renașterea.

128. Ferrand, *Théorie des révolutions rapprochée des principaux éléments qui en ont été l'origine, le développement et la suite.* (Paris, 1817, 3 vol., 386 + 511 + 471 p.).

Tomul I se ocupă de revoluţiile sociale din diferite ţări (China, India, Spania, Anglia, Rusia, Ungaria, Grecia etc.); tomul II se ocupă de clasificarea revoluţiilor politice: republicane, monarhice etc.; tomul III tratează despre cauzele revoluţiilor: climă, moravuri, religie, regim politic etc. şi efectele lor: teroare, fanatism, conjuraţie etc.

129. P. Dupart, *L'esprit des révolutions* (Paris, C. Marpon et E. Flammarion, 1879, 2 vol., in-8°, 237 + 230 p.).

130. Martino-Giardina, *Sur l'emploi du mot révolution dans les sciences politiques* (Lausanne, 1908, in-8°, 78 p.).

Delimitarea noţiunii de revoluţie. Explicarea tuturor accepţiilor actuale ale cuvîntului revoluţie.

131. A. Loria, *Problèmes sociaux contemporains* (Paris, Giard et Brière, 1897, in-8°, 174 p.).

Capitolul *La Révolution* (p. 156—174) conţine o privire generală asupra revoluţiilor din trecut şi profeţii asupra celor viitoare.

132. P. J. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au dix-neuvième siècle* (1868, in-8°, 320 p.).

Cap. I: Reacţiile determină revoluţiile (izbucnirea unei revoluţii nu poate fi împiedicată). Cap. II: Există o raţiune suficientă a revoluţiei în secolul al XIX-lea? (Revoluţia franceză ocupîndu-se exclusiv de politică a neglijat total organizarea economică; de aici decurge anarhia economică, dominantă în secolul al XIX-lea). Cap. III: Despre principiul de asociere (critic). Cap. IV: Despre principiul de autoritate (critic). Cap. V: Lichidare socială. Cap. VI: Organizarea forţelor economice (credit, bancă de schimb). Cap. VIII: Transformarea puterii guvernamentale într-o organizare economică.

133. Chateaubriand, *Essai historique politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considerées dans leurs rapports avec la Révolution française.* (Paris, 1826, *Oeuvres complètes,* in-8°, t. I şi II, 367 p. şi 429 p.).

Comparaţie între revoluţiile vechi, greceşti şi romane şi revoluţia franceză. Paralelă între conducătorii antici şi cei ai Convenţiei.

134. Barnave, *Réflexion politiques sur la Révolution et l'état présent de la France* (Paris, 1843, *Oeuvres complètes,* in-8°, t. I şi II, 312 p. şi 288 p.).

Tomul I: Revoluţiile sînt inevitabile. Abia dacă pot fi moderate. Paralelă între revoluţia engleză din 1688 şi cea din 1789. Tomul II: Evoluţia vechiului regim. Regim republican. Cauzele revoluţiei: instrucţiune, idei filozofice, slăbiciunea monarhiei etc.

135. W. Rathenau, *La triple révolution* (Paris, 1921, in-12°, 348 p.).

136. A. Milhaud, *La lutte de classe à travers l'histoire et la politique,* (Paris, 1904, in-12°, 228 p.).

137. A. Bauer, *Essai sur les révolutions* (Paris, Giard, 1908, 1 vol., in-8°, 303 p.).

VII. PREISTORIA IDEII DE REVOLUŢIE. IDEEA DE PROGRES ŞI DE DREPT NATURAL ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA

138. A. Espinas, *La philosophie sociale au XVIII-ème siècle et la Révolution* (Paris, F. Alcan, 1898, 412 p.).

Formarea ideilor socialiste şi umanitare. Se ocupă de dreptul natural şi influenţa lui asupra doctrinelor revoluţiei. Un mare studiu este consacrat lui Babeuf.

139. A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII-ème siècle* (Paris, F. Alcan, 1895, VIII + 470 p.).

Demonstrează că nu exista o problemă socialistă în secolul al XVIII-lea; că ideea luptei de clasă nu se formase încă. Dovada tuturor acestor aserţiuni se găseşte, după opinia autorului, în spiritul scrierilor literare ale acestui secol.

140. E. Bernstein, Kautsky, *Vorläufer des Sozialismus* (citat mai sus) (1895, in-4°, XII + 890 p.).

141. Kleinwaechter, *Die Staatsromane* (Wien, 1891, in-8°, 152 p.).

142. A. Lichtenberger, *Le socialisme et la Révolution française* (Paris, Alcan, 1898, 316 p.).

Revoluţia franceză nu a avut un caracter socialist, ceea ce se poate constata după doleanţele exprimate în caietele generale, care ne apar pătrunse înainte de toate de o mentalitate individualistă. Aceeaşi concluzie se impune după lectura broşurilor publicate în vremea revoluţiei.

143. A. Auland, *Histoire politique de la Révolution française* (Paris, A. Colin, 1901 in-8°, XI + 805 p.).

144. G. Adler, *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus bis 1789.* (Citat mai sus. A se vedea nr. 26).

145. Contzen, *Geschichte der sozialen Frage von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart.* (Berlin, 1879, in-8°, VIII + 404 p.).

146. P. Janet, *Les Origines du socialisme contemporain,* (Paris, Baillière, 1883, V + 169 p.).

Cîteva articole despre Mably, Morelly, Brissot. Un studiu mai mare despre Babeuf, p. 117.

147. L. Cahen, *L'idée de lutte de classe au XVIII-ème siècle* (în *La Revue de synthèse historique, 1906,* t. XII, p. 214 şi urm.).

Prezintă ideea luptei de clasă ca o invenţie a secolului al XVIII-lea. Rezumă opiniile lui Turgot, Quesnay şi A. Smith.

148. R. Picard, *L'idée de lutte de classe au XVIII-ème siècle (La Revue d'Economie politique,* t. V, p. 628 şi urm.).

149. J. Delvaille, *Essai d'une histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII-ème siècle* (Thèse de lettres, Paris, F. Alcan, 1910, in-8°, 761 p.).

150. J. Allengry, *Condorcet, guide de la Révolution française, théoricien du droit constitutionnel et précurseur de la science sociale* (Paris, Giard, 1904, 891 p.).

În cartea a III-a tratează despre ideea de perfectibilitate, despre sociologia şi morala lui Condorcet.

151. L. Cahen, *Condorcet et la Révolution française* (Paris, F. Alcan, 1904, 1 vol. in-8°, XXXI + 592 p.).

152. K. Kautsky, *La lutte des classes en France en 1789,* (Paris, Jacques, 1901, in-8°, 130 p.).

153. M. Roustan, *Les philosophes et la société au XVIII-ème siècle.* (Lyon, 1906, 1 vol. in-8°, 455 p.).

154. F. Rocquain, *L'esprit révolutionnaire avant la Révolution* (Paris, 1879, 1 vol. in-8°, XI + 541 p.).

Subliniază fierberea care domina tot secolul al XVIII-lea. Rezumă ideile filozofilor care aşteptau revoluţia ca pe un lucru necesar şi natural. Enumeră grevele, protestele, răscoalele care au precedat marea revoluţie.

155. O. Gierke, *J. Althusius,* (Breslau, 1902, 2^e ed., 1 vol. in-8°, 366 p.).

Istorie a doctrinelor dreptului natural din evul mediu pînă în secolul al XVIII-lea.

156. J. Charmont, *La renaissance du droit naturel* (Montpellier et Paris, 1910, 1 vol. in-8°, 218 p.).

Prima parte conţine o istorie a ideii de drept natural din antichitate pînă în secolul al XIX-lea.

157. F. Brunetière, *Etudes critiques sur la littérature française* (Paris, 1893, Hachette, vol. V, in-12°, 277 p.).

Un studiu este consacrat „formării ideii de progres".

VIII. PREISTORIA IDEII DE REVOLUŢIE. SAINT-SIMON-SAINT-SIMONIŞTII ŞI FOURIER

158. Cea mai bună ediţie a operelor lui Saint-Simon şi a saint-simoniştilor este: *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* (Paris, Dentu, 1865, 47 vol.).

A se vedea amănunte despre această ediţie în: S. Charléty, Histoire du Saint-Simonisme, p. 481.

159. *La doctrine de Saint-Simon. Exposition,* 1^re^ année (Paris, Mesnier, 1830, 2^e^ ed., in-8°, 440 p.).

Două lecții despre „antagonism", din care se vede foarte bine începutul ideii de luptă de clasă la saint-simoniști.

160. Fournel, *Bibliographie Saint-Simonienne* (Paris, 1833).

Menționează toate lucrările închinate doctrinei lui Saint-Simon, din 1802 pînă în 1833. Alte lucrări vechi, care nu sînt menționate de Fournel sînt indicate de Charléty, op. cit., p. 484. A se vedea aprecierile aceluiași autor despre valoarea acestei bibliografii, p. 479.

161. Fourier se ocupă pe scurt de ideea de revoluție în următoarele lucrări: a) *Théorie des quatre mouvements,* p. 186 și 272; b) *Théorie en abstrait,* p. 2, 176, 184, 250; c) *Theorie en concret ou positive,* p. 326, 551, 594 și 602; d) *Théorie mixte,* p. 152.

A se vedea cu privire la acest subiect: E. Silberling: *Dictionnaire de sociologie phalanstérienne* (Paris, 1911, in-8°, 459 p.).

162. V. Considérant, *Manifeste de la démocratie au XIX-ème siècle* (Paris, 1847, in-18°, 146 p.).

Vorbește despre revoluțiile sociale, p. 13.

163. V. Considérant, *Le socialisme devant le vieux monde* (Paris, 1849, in-8°, 264 p.).

Primul capitol, p. 1—10, se ocupă de ideea de revoluție.

164. Despre ideile lui Fourier și Considérant cu privire la revoluție, a se vedea: H. Bourgin, *Fourier* (Paris, 1906, in-8°; A. Bebel: *Fourier,* Leipzig, 1908, in-8°).

b) Lucrări critice

165. S. Charléty, *Histoire du Saint-Simonisme* (Paris, 1896, ed. Hachette, in-16°, 490 p.).

Istorie a mișcării și a școlii. Se poate vedea atitudinea saint-simoniștilor față de muncitori și tactica pacifistă pe care au adoptat-o întotdeauna.

166. G. Weill, *Un precurseur du socialisme, Saint-Simon et son oeuvre.* (Paris, ed. Perrin, 1894, 1 vol. in-12°, X + 245 p.).

167. G. Weill, *L'école Saint-Simonienne* (Paris, F. Alcan, 1896).

168. H. Muckle, *H. de Saint-Simon* (Jena, 1908, in-8°, 384 p.).

Studiază raporturile dintre materialismul istoric al lui Marx și cel al lui Saint-Simon. Tratează despre ideea de luptă de clasă la acesta din urmă, p. 290.

169. C. Bouglé, *Chez les prophètes socialistes* (Paris, E. Alcan, 1918, in-16°, 240 p.).

În primul studiu *Les Saint-Simoniens et les ouvriers,* se ocupă de politica față de muncitori a saint-simoniștilor.

Aduce precizări în problema ideii de luptă de clasă la saint-simoniști.

170. Warschauer, *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus in XIX-ten Jahrhundert* (Berlin, 1892, 2 vol. in-8°, 106 et 130 p.).

Primul tom vorbește de Fourier și Saint-Simon.

171. E. Faguet, *Politiques et moralistes* (Paris, 1900, t. II).

Tomul II conține un studiu despre Saint-Simon.

172. P. Janet, *Saint-Simon et le Saint-Simonisme* (Paris, G. Baillière, 1879, in-16°, 171 p.).

173. G. Hubbard, *Saint-Simon, sa vie et ses travaux* (Paris, 1857, 316 p.).

174. E. Weisengrün, *Die sozialwissenschaftlichen Ideen Saint-Simons.* (Basel, 1895, VII + 97 p.).

175. L. von Stein, *Der Sozialismus und Kommunismus der heutigen Frankreich* (Leipzig, 1848, t. I, 2^e^ ed.).

Se ocupă de Saint-Simon, p. 232—299.

176. G. Dumas, *Psychologie des deux messies positivistes: A. Comte et Saint-Simon* (Ed. F. Alcan, 1905, in-8°, 315 p.).

177. G. Eckstein, *Der alte und der neue Saint-Simon.* (În *Grünbergsarchiv*, t. II, p. 425 + 441).

178. Elie Halévy, *La doctrine economique de Saint-Simon et les Saint-Simoniens* (*Revue du mois*, 1907—1908).

IX. IDEEA DE REVOLUŢIE ÎN OPERA LUI PROUDHON

a) Operele lui Proudhon

Cea mai bună ediţie este aceea de opere complete publicate în 1867—1870 de librăria Lacroix, Verboeckhohen et C^ie^. Bibliografii ale operelor critice închinate lui Proudhon se găsesc în operele lui G. Pirou, Puech, K. Diehl, Mülberger. Pentru ideea de revoluţie în opera lui Proudhon a se consulta în special următoarele volume:

179. *Idée générale de la Révolution au dix-neuvième siècle* (Paris, 1868, nouv. ed., in-8°, 320 p.).

180. *La Philosophie du Progrès* (1868, nouv. éd., 1 vol. in-8°, 330 p.).

181. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (6 vol., Paris, 1868—1870, in-8°, 377 + 350 + 345 + + 337 + 406 + 364 p.).

182. *La Révolution sociale demontrée par le coup d'Etat* (Garnier, 1868, 313 p.).

183. *Les Confessions d'un Révolutionnaire* (Paris, 1876, nouv., ed., in-8°, 323 p.).

184. *De la Capacité politique des classes ouvrières* (Paris, 1873, oeuvre posthume, nouv. éd., in-8°, VI + + 359 p.).

185. *De la Création de l'ordre dans l'Humanité* (Paris, 1873, nouv. éd., in-8°, 394 p.).

186. *La Guerre et la Paix*, (1869, nouv. éd. 2 vol., in-8°, 404 + 422 p.).

187. *Mélanges, articles de journaux* (1848—1852), Paris, 1868—1871, 3 vol. in-8°).

188. *Correspondance* (Paris, 1870, 14 tomes en 7 vol.).

189. *Idées révolutionnaires* (Paris, 1849, in-8°, 266 p.).

b) Lucrări critice despre ideea de revoluţie la Proudhon

190. H. Bourgin — *Proudhon* (Paris, Bibl. socialiste, 1901, in-12°, 96 p.).

191. C. Bouglé, *La sociologie de Proudhon* (Paris, A. Colin, 1911, in-12°, 333 p.).

192. A. Berthod, *Proudhon et les Associations ouvrières* (*Revue des études cooperatives*, janvier 1923).

193. M. Bourguin, *Des rapports entre Karl Marx et Proudhon* (în *La Revue d'économie politique*, 1893).

194. E. Droz, *P.-J. Proudhon, 1809—1865* (1909, in-12°, 280 p.).

Biografie a lui Proudhon. Scoate la iveală texte rare ale lui Proudhon.

195. K. Diehl, *P. J. Proudhon — Seine Lehre und sein Leben* (Jena, Fischer, 1888—1896, 3 vol., VII + 126; IX + 388; VI + 239 p.).

196. E. Bernstein, *Proudhon* (în *Die Neue Zeit*, 14 ian. 1899).

197. A. Berthod, *L'attitude sociale de Proudhon* (în *Le Bulletin d'histoire de la Revolution de 1848*, 1909).

Se străduieşte să demonstreze că atitudinea socială şi politică a lui Proudhon corespunde aspiraţiilor proprietăţii ţărăneşti mici şi mijlocii.

198. P. Desjardins, *P. J. Proudhon, sa vie et ses oeuvres* (Paris, 1896, 2 vol. in-16°, 279 + 297 p.).

Îl prezintă pe Proudhon ca pe un conservator, duşman al revoluţiei şi al schimbării.

199. E. Faguet, *Politiques et moralistes* (Paris, 1899). În tomul III se găseşte un studiu despre Proudhon.

200. A. Menger, *Le droit au produit integral du travail.* (Paris, Giard, 1900).

Tratează despre Proudhon la pag. 100 şi urm.

C-da 5564 coala 42

201. E. Fournière, *Les théories socialistes au XIX-ème siècle, de Babeuf à Proudhon* (Paris, F. Alcan, 1904).
A se vedea nr. 40, articolul despre Proudhon.

202. H. Michel, *L'idée de l'Etat* (Paris, 1896, 1 vol. in-8°, V + 659 p.).
Vorbeşte despre Proudhon din punctul de vedere al evoluţiei ideilor liberale şi individualiste.

203. G. Pirou, *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire*. Thèse de droit (Paris, Rousseau, 1910 in-8°, XX + 422 p.).
Face o paralelă între doctrina sindicalistă şi cea a lui Proudhon. Găseşte asemănări dar şi mari deosebiri. Crede în influenţa lui Proudhon asupra sindicaliştilor dar nu merge atît de departe încît să identifice cele două doctrine. Din punct de vedere revoluţionar, Proudhon îi apare ca un legalist, un pacifist şi un duşman al schimbărilor bruşte. El se opune astfel violenţei sindicaliste. (De acelaşi autor: *Les interprétations récentes de la pensée de Proudhon*, în *La Revue d'histoire des doctrines économiques*, année 1922).

203. bis. M. Ralea, *Proudhon, son idée de progrès et son attitude sociale* (Paris, Jouve, 1922, in-8°, 100 p.).

204. A. Mülberger, *P. J. Proudhon — Leben und Werke* (Stuttgart, 1899).

205. E. Pelletan, *Proudhon et ses oeuvres complètes* (*Revue des deux mondes*, janvier, 1886).

206. J. L. Peuch, *Le proudhonisme dans l'association internationale des travailleurs*. (Thèse de droit, 1907, Jouve, in-8°, III + 241 p.).
Înainte de influenţa lui Marx şi înainte de cea a lui Bakunin, discipolii lui Proudhon au avut pentru un timp, foarte scurt dealtfel, o mare influenţă în Internaţionala de la Geneva. În această carte este descrisă istoria acestei influenţe.

207. Ch. Rappoport, *P. J. Proudhon et le socialisme scientifique, 1809—1909* (Section du socialisme).

Influenţat de părerile lui Marx despre Proudhon, autorul îl consideră şi el antirevoluţionar, avînd o mentalitate mic-burgheză, slujind mai degrabă democraţia radicală decît socialismul.

208. Ch. Gide et Rist, *Histoire des doctrines économiques*.
Citată mai sus, nr. 22; a se vedea capitolul: *Proudhon et la Révolution de 1848*.

209. G. Sorel, *Essais sur la philosophie de Proudhon* (în *La Revue philosophique*, 1892, t. 33—34, p. 622).

210. Sainte-Beuve, *P. J. Proudhon, sa vie et sa correspondance* (Paris, 1877, in-12°, 350 p.).
Portret moral al lui Proudhon, biografie, încercare de a schiţa caracterul lui Proudhon. A se compara acest portret cu acela pe care l-a zugrăvit Marx în *Mizeria filozofiei*.

211. Turgeon, *Essai sur la conception de l'histoire et du progrès d'après Proudhon* (în *La Revue d'économie politique*, 1915, p. 337 şi urm.).
Ajunge la concluzia că Proudhon nu avea nimic comun cu Marx. Idealist în concepţia sa asupra istoriei, este reformist şi evoluţionist în atitudinea lui socială.

212. *Proudhon et notre temps* (Préface de C. Bouglé, articles de Pirou, Puech etc.) (Paris, Chiron, 1920, in-16°, XV + 255 p.).

X. BABEUF ŞI BABOUVISMUL

a) Operele lui Babeuf

Alegem dintre broşurile şi articolele lui Babeuf, pe acelea care au o legătură directă cu ideea de revoluţie. În privinţa autenticităţii lor a se vedea discuţia din tomul II al cărţii lui V. Advielle, pe care o menţionăm mai jos.

213. *A Messieurs du Comité des recherches de l'Assemblée Nationale* (Adresse de Babeuf, soldat citoyen à Roye en Picardie, 10 mai 1970) (In-8°, 4 p., Bibl. nationale, cote Ln^{27} 877).

214. *Adesse du Tribun du peuple a l'armée de l'intérieur.* (Imprimerie du „Tribun du peuple" a Paris, in-8°, 12 p. (Bibl. nat. Lb^{42} 100).

215. G. *Babeuf, Tribun du peuple à ses concitoyens* (Paris, impr. Franklin, 8 p., Bibl. nat. Lb^{41} 1574).

216. *Dernière lettre de Gracchus Babeuf, assassiné par la prétendue Haute cour de justice, à sa femme et à ses enfants à l'approche de la mort* (In-8°, 7 p., Bibl. nat. Lb^{42} 347).

217. *L'éclaireur du peuple ou le défenseur de 24 millions d'opprimés* (Semnat. S. Lalande [G. Babeuf] (Bibl. nat. Lc^{2} 947).

218. *Memoires de N. J. Gracchus Babeuf, Tribun du peuple,* précedées de l'ouvrage ayant pour titre: Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf. (Paris, 1830, Bibl. nat. La^{33} 119).

219. *Péronaison de la défense de Gr. Babeuf, prononcée devant la Haute Cour* (Bibl. nat. Lb^{42} 1405).

220. *Un manifeste de Gr. Babeuf.* (publicat de Georges Lecocq, Paris, 1885, Bibl. nat. La^{32} 588).

221. *La défense devant la Haute Cour* (publicată în t. II al lucrării lui Advielle).

222. Ph. Buonarroti, *Histoire de la conspiration pour l'égalité de Babeuf* (Bruxelles, Librairie romantique, 1828, 1re ed.; Paris, 1830, 2e ed.; Paris 1845, 3e ed.; Paris, 1850, 4e ed.).

223. Numerele de la 23 la 43 din ziarul lui Babeuf: *Le Tribun du peuple ou le défenseur de l'homme* (Bibl. nat. Lc^{2} 824—825).

b) Lucrări critice despre Babeuf

224. V. Advielle, *Histoire de Gr. Babeuf et du babouvisme* (Paris, 1884, 2 vol. XIV + 543 şi 319 p.).

Biografie completă şi îngrijit redactată după lucrările lui Babeuf. În t. II publică apărarea lui Babeuf în fața Înaltei Curți, apărare care conține aproape toate ideile sale; corespondența (pînă atunci inedită) a lui Babeuf cu Dubois de Fosseux. O bibliografie a lucrărilor lui Babeuf.

225. A. Espinas, *La philosophie, sociale au XVIII-ème siècle et la Revolution française* (citată mai sus).

De la pag. 193 pînă la pag. 212, un studiu despre Babeuf şi babouvism.

226. A. Lichtenberger, *Le socialisme et la Révolution française* (citat mai sus).

Consacră de asemeni (p.p. 129—152) un studiu special lui Babeuf.

227. A. Aulard, art. *Babeuf* (în *La Grande Encyclopédie).*

228. P. Janet, *Le socialisme révolutionnaire et le communisme au XVIII-ème siècle. (Revue des deux mondes,* 1er avril 1880).

229. G. Thibout, *La doctrine babouviste* (Thèse de droit, Paris, 1903, in-8°, XI + 156 p.).

230. Fleury, *Etudes revolutionnaires. Gr. Babeuf* (Paris, Didier, 1850, in-16°, 352 p.).

231. A. Thomas, *Gr. Babeuf. La doctrine des Egaux* (Paris, Cornély, 1906, 96 p.).

232. M. Dommanget, *Babeuf et la conjuration des égaux* (Paris, Libraire de l'Humanité, 1922, in-16°, 102 p.).

232. bis. M. Dommanget, *La structure et les méthodes de la conjuration des égaux (Annales révolutionnaires,* 1922).

233. V. Méric, *Les hommes de la révolution. Gr. Babeuf* (Paris, Librairie du progrès, 1907).

233 bis. A. Mathiez, *Babeuf et Robespierre* (în *Annales révolutionnaires,* 1917; cf. şi: *La politique de Robespierre et la 9 Thermidor,* expliqués par Buonarroti *(Annales révolutionnaires,* 1910).

234. Ch. Bonnet, *Le babouvisme et la Révolution française* (Poitiers, Société d'imprimerie, 1907, 109 p.).

235. P. Robiquet, *Buonarroti et la secte des égaux*, (Paris, Hachette, 1912, 1 vol., in-12°, VI + 328 p.).

XI. A. BLANQUI ŞI SOCIETĂŢILE SECRETE

a) Operele lui A. Blanqui

236. *La critique sociale* (Paris, F. Alcan, 1885, 2 vol. X + 276 şi 366 p.).

237. *La patrie en danger* (Paris, A. Chevalier, 1871).

238. *La propagande démocratique* (Paris, 1871, Bibl. nat. Lb^{51} 4828).

239. *Aux étudiants en Medecine et en Droit.* (Paris, impr. H. Fournier, 1830).

240. *L'armée esclave et opprimée* (Paris, chez tous les libraires, 1830).

241. *Défense du citoyen A. Blanqui devant la Cour d'Assises* (Impr. A. Mie, 1832, Bibl. nat. Lb^{51} 1177).

b) Biografii ale lui Blanqui

242. G. Geffroy, *L'enfermé* (Paris, Fasquelle, 1897, 120 + 446 p).

Deşi sub o formă literară, luînd chiar aspectul unui roman această lucrare este totuşi cea mai completă şi în acelaşi timp cea mai exactă biografie a lui Blanqui.

243. A. Zévaès, *A. Blanqui, socialiste et patriote français* (Paris, Riviere, 1920, 252 p.).

244. Despre A. Barbès, de consultat : J. Claretie, *A. Barbès* (Paris, 1870) şi J. Jeanjean, *A. Barbès, 1809—1870*, Paris, 1909).

c) Lucrări despre Blanqui şi societăţile secrete sub Ludovic Filip

245. *I. Tchernoff. Le parti républicain sous la monarchie de Juillet.* (Paris, 1901, Pédone, XVIII + 496 p.).

Expunere amănunţită a doctrinei lui Blanqui, Barbès, Cavaignac. Istorie a societăţilor secrete şi a partidelor politice.

246. G. Weill, *Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870* (Paris, F. Alcan, 1900, 552 p.).

247. L. Blanc, *Histoire de dix ans* (Paris 1841—1844, 5 vol.).

248. G. Sencier, *Le babouvisme après Babeuf.* (Thèse de droit Paris, M. Rivière, in-8°, 348 p.).

Face istoricul ideii babouviste în societăţile secrete pînă în 1840, cînd babouvismul este înlocuit cu comunismul lui Cabet. Subliniază rolul pe care l-a jucat Blanqui în răspîndirea acestor idei.

249. S. Wassermann, *Les clubs de Barbès et de Blanqui en 1848* (Paris, 1913, in-8°, XXV + 248 p.).

250. E. Fournière, *Le règne de Louis Philippe* (în *l'Histoire socialiste* de Jaurès, t. VIII, Paris, 1900).

251. H. Heine, *Lutèce* (Paris, 1855).

252. H. Heine, *De la France* (Cu o prefaţă de Henry Julia, 1857).

253. L. von Stein, *Geschichte d. sozialen Bewegung in Frankreich.* (Citată mai sus, nr. 66.)

Se ocupă de Blanqui în t. II, p. 250.

254. Dellahodde, *Histoire des sociétés secrètes* (Paris, 1850, in-8°).

Dellahodde a făcut parte din poliţia secretă a lui Ludovic Filip. A spionat de aproape societăţile secrete şi organizarea lor. Istoria lui, deşi tendenţioasă prin definiţie, aduce multe informaţii despre programul, mentalitatea şi scopul societăţilor.

255. Gisquet, *Mémoires* de M, Gisquet, ancien préfet de police, écrits par lui-même. (Paris, Marchant, 1840, 4 vol. in-8°, Bibl. nat. 8° Lb^{51} 42.)

256. Girod de l'Ain, *Rapport fait à la Cour sur le procès d'avril 1831* (Paris, impr. Royale, 4 tomes en 2 vol., Bibl. nat., 4° Lb^{51} 2435).

257. Caussidière, Mémoires (Paris 1848, 2 vol. in-8°, 300 şi 282 p.).

Caussidière a fost prefect de poliţie în timpul revoluţiei din 1848. Memoriile lui sînt scrise în acelaşi spirit ca şi memoriile lui Dellahodde.

258. Proudhon, *Les Confessions d'un Révolutionnaire*, (Paris, 1849).

A se vedea nr. 176.

259. G. Morange, *Les idées communistes dans les sociétés secrètes sous la monarchie de Juillet* (Paris, 1905, 1 vol., in-8°, 169 p.).

XII. REVOLUŢIA CARTISTĂ ÎN ANGLIA

Deşi s-a scris mult despre acest subiect, nu există încă o istorie cu adevărat ştiinţifică a cartismului. O lucrare despre doctrina mişcării este încă aşteptată. Singurele lucrări de istorie care s-au scris pe această temă au drept autori persoane care au luat o parte activă la mişcare şi care, în această calitate, sînt lipsite de obiectivitate. Aceste cărţi au totuşi avantajul de a aduce mărturia celor care au avut un rol direct în această revoluţie. În acest sens, următoarele cărţi prezintă un mare interes:

a) Lucrări despre revoluţia cartistă

260. Th. Carlyle, *Chartism, past and present.* (London, 1845, 1 vol. in-8°, 113 p.).

261. Gammage, *History of chartist movement* (London, 1894, in-8°, 438 p.).

262. W. Lovett, *Chartism a new organisation of the people.* (London, Watson, 1841).

263. W. Lovett, *Life and Struggles.* (London, 1876).

W. Lovett a fost secretarul general al asociaţiei muncitorilor din Londra şi, în această calitate, a jucat în mişcarea cartistă un rol moderator, contrabalansînd acţiunea cu caracter violent a lui Feargus O'Connor.

Povesteşte, sub formă de memorii, istoria acestor lupte.

264. Bronterre O'Brien, *Charter of Humanity* (London, 1834).

265. Bronterre O'Brien, *Rise and Progress* (London, 1885).

266. Ziarele care au dus campania cartistă au fost *The Northern Star*, de tendinţă violentă, şi *Poor man's Guardian*, de tendinţă mai moderată. Nu am reuşit să procurăm colecţiile acestor ziare. Am luat cunoştinţă de conţinutul unor articole prin intermediul cărţii lui H. Schlütter, menţionată mai jos. În privinţa altor publicaţii şi broşuri cartiste a se vedea cartea lui G. Dierlamm: *Die Flugschiftenliteratur der Chartistenbewegung und ihr Widerhall in der Öffentlichen Meinung* (Leipzig, 1909, in-8°, XV + 105 p.).

267. Pentru împrejurările care au favorizat cartismul, a se vedea cartea lui S. şi B. Webb despre trade-unionism şi, mai ales, S. Walpole, *History of England,* care în t. II se ocupă de situaţia clasei muncitoare engleze la începutul secolului al XIX-lea şi literatura indicată în secţiunea V, c (p. 11).

b) Lucrări despre cartism

268. M. Beer, *Geschichte des Sozialismus in England* (Stuttgart, 1913, XII + 512 p.).

A se vedea nr. 87. Aproape jumătate de carte (p. 225—416) se ocupă de cartism.

269. H. Schlütter, *Die Chartistenbewegung* (Stuttgart, Dietz, 19, 1922, 368 p.).

Istorie a cartismului realizată după ziarele şi publicaţiile timpului. Autorul a utilizat colecţiile ziarelor *Northern Star* şi *Poor man's Guardian*. Expunere clară a doctrinei cartiste p. 207—319.

270. E. Dolléans, *Le chartisme (1830—1848)* (Paris, 1912—1913, 2 vol. in-8°, 426 şi 501 p.).

Naşterea, evoluţia şi sfirşitul cartismului. Conţinutul acestei cărţi a fost publicat în *La Revue de synthèse historique*. Texte de Bronterre O'Brien, Lovett şi Benbow.

271. E. Dolléans, *R. Owen* (Paris, 1905, in-12°, 266 p.).

272. John Tildsley, *Die Entstehung und die oekonomischen Grundsätze der Chartistenbewegung* (Jena, 1898, in-8°, 139 p.).

273. F. Rosenblatt, *The chartist movement in its social economic aspects* (New-York, 1916, in-8°, 249 p.).

274. Preston William Slosson, *The decline of the chartist movement* (in *Study in history of economics of Columbia University* — New-York, 1916, p. 249—465).

275. L. Brentano, Art. *Chartismus* (in *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* de Conrad, vol. 8. De acelaşi autor mai multe articole despre *Chartistenbewegung* în *Preussische Jahrbücher*, 1874).

276. F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klassen in England* (XXV + 300 p.).

Citat mai sus (a se vedea nr. 90). Se ocupă de cartism la pag. 215—244).

277. E. Laskine, *Zur Geschichte des sozialen Torysmus* (în *Grünbergsarchiv für Geschichte des Sozialismus*, 1913, t. IV, p. 333).

279. J. West, *History of the chartist movement* (London, 1920, 1 vol. in-8°, XII + 316 p.).

280. G. Adler, *Chartismus* (în *Die Zukunft*, t. 18, 1897).

281. E. Reybaud, *Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes* (Paris, 1864, 2 vol. in-12°).

T. II conţine un studiu despre cartism şi un text din cartă.

282. Graham Wallas, *Chartism* (în *Dictionary of political economy* de Palgrave).

XIII. ANARHSMUL

a) Operele scriitorilor anarhişti

283. Pentru bibliografia anarhismului a se vedea, M. Nettlau, *Bibliographie der Anarchie*, (1897).

284. M. Bakounine, *Oeuvres*, T. I : *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme. Dieu et l'Etat.* (Paris, P. V. Stock, 1895, in-12°, XL + 327 p.).

285. M. Bakounine, *Oeuvres*, T. II : *Les ours de Berne. Lettres à un français. L'empire knouto-germanique et la révolution sociale.* (Paris, P. V. Stock, 1907, in-12°, 454 p.).

286. M. Bakounine, *Oeuvres*, T. III : *L'empire knouto-germanique* (suite). *Considerations philosophiques.* (Paris, P. V. Stock, 1908, in-18°, 415 p.).

287. M. Bakounine, *Oeuvres*, T. IV (Paris, P. V. Stock, 1910, XII + 512 p.).

288. M. Bakounine, *Oeuvres*, T. V. (Paris, P. V. Stock, 1911, in-12°, 352 p.).

289. M. Bakounine, *Oeuvres* T. VI (Paris P. V. Stock, 1913, VIII + 534 p.).

290. P. Kropotkine, *L'action anarchiste dans la révolution* (Paris, *Les Temps nouveaux*, 1914, in-16°, 24 p.).

291. P. Kropotkine, *L'anarchie, sa philosophie, son idéal* (Paris, P. V. Stock, 1896, in-18°).

292. P. Kropotkine, *Autour d'une vie. Mémoires* (Paris, P. V. Stock, 1902, in-16°, XXI + 536 p.).

293. P. Kropotkine, *L'esprit de révolte* (Paris, *Les Temps nouveaux*, 1914, in-16°, 22 p.).

294. P. Kropotkine, *L'Etat, son role historique* (Paris, 4, rue Broca, 1906, in-12°, 48 p.).

295. P. Kropotkine, *La grande Révolution* (Paris, P. V. Stock, 1904, in-12°, VIII + 749 p.).

296. P. Kropotkine, *L'idée révolutionnaire dans la Révolution* (Paris, *Les Temps nouveaux*, 1913, in-16°, 24 p.).

297. P. Kropotkine, *La science moderne et l'anarchie* (Paris, P. V. Stock, 1913, in-12°, XI + 391 p.).

298. P. Kropotkine, *Paroles d'un revolté* (Paris, 1885, in-12°, 342 p.).
298 bis. P. Kropotkine, *Champs, usines, ateliers* (Paris, Schleicher, 1910, in-12, XVIII + 486 p.).

299. J. Grave, *L'anarchie, son but, ses moyens* (Paris, P. V. Stock, 1899, in-18°, 332 p.).

300. J. Grave, *Réformes, révolution* (Paris, P. V. Stock, 1910, in-18°, 363 p.).

301. E. Reclus, *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique* (Paris, P. V. Stock, 1898, in-16°, 296 p.).

b) Lucrări despre anarhism

302. Zenker, *Der Anarchismus* (Jena, 1895, 1 vol. 1, in-8°, XIII + 376 p.).

303. Eltzbacher, *L'anarchisme* (Paris, Giard et Brière, 1902, in-18°, 417 p.).

304. E. Bernstein, *Die soziale Doktrin des Anarchismus* (*Neue Zeit* t. X).

305. **K. Diehl**, *Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus*.
Citat mai sus, nr. 36.

306. G. Plechanow, *Sozialismus und Anarchismus* (Berlin, 1894, 76 p.).

307. Stammler, *Die Theorie des Anarchismus* (Berlin, 1894, in-8°, 44 p.).

308. Rocker, *Sozialdemokratie und Anarchismus* (Berlin, 1920).

309. Gide et Rist, *Histoire des doctrines économiques.* Art. *Anarchisme.*
A se vedea nr. 22.

310. **W. Sombart**, *Sozialismus und soziale Bewegung*, Art. *Anarchismus.*
A se vedea nr. 32.

311. G. Adler, Art. *Anarchismus* (în *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, vol. I.).

312. V. Basch, *M. Stirner et l'individualisme anarchiste* (Paris, F. Alcan, 1904, in-8°, 294 p.).

313. Bierman, *Anarchismus und Kommunismus* (Leipzig, 1906, in-8°, VII + 177 p.).

314. A. Lorulot, *Les théories anarchistes* (Paris, 1913, in-12°, VI + 329 p.).

315. Max Nettlau, *M. Bakounine — Eine Biographie* (Berlin, 1901).

316. Max Nettlau, *Bakounine und die Internationale in Italien* (în *Archiv für die Geschichte des Sozialismus*, 1912, no. 2 și 3).

317. Fritz Brupbacher, *Marx und Bakounine* (Berlin, 1922, 217, p. in-12°).

318. A. Thun, *Geschichte der revolutionären Bewegungen in Russland* (Leipzig, 1883, in-8°, XII + 376 p.).

319. P. Ramus, *M. Bakunin* (Zürich, 1906, 1 vol. in-8°).

320. M. Dragomanow, *M. Bakounine et son action politique en Europe* (în *La Revue socialiste*, 1895).

XIV. IDEEA DE REVOLUȚIE LA MARX ȘI ENGELS

a) Bibliografii marxiste.

321. I. Stammhammer. — A se vedea la tabla de materii a celor trei volume, cuvîntul *K. Marx*.

322. W. Sombart, *Ein Beitrag zur Bibliographie des Marxismus* (în *Archiv für Sozialwiss. und Sozial politik*, 1905, t. XX, p. 413—430).

323. **K. Diehl**, *Marx-Literatur* (în *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* de Conrad, vol. XI).

324. E. Drahn, *Marx-Bibliographie* (Charlottenburg-Berlin, 1920, 59 p.).

b) Biografii ale lui Marx şi Engels

325. Numai biografia *K. Marx* (Berlin, 1918, XVI + 544 p.) de F. Mehring poate fi considerată o biografie ştiinţifică. Este elaborată pe baza corespondenţei dintre Marx şi Engels şi a operelor postume, *Aus dem literarischen Nachlass,* publicate de acelaşi autor. Începe cu naşterea lui Marx şi conţine amănunte asupra tuturor perioadelor vieţii sale. Din păcate autorul nu citează sursele.

326. J. Spargo, *K. Marx, his Life and Work,* (New-York, 1909, in-8°, 360 p.).
Conţine multe erori.

327. M. Beer, *K. Marx, eine Monographie* (Leipzig, 1918, in-12°, 108 p.).

328. R. Wilbrandt, *K. Marx, Versuch einer Wurdigung* (Berlin, 1913, in-12°, 135 p.).

329. W. Liebknecht, *K. Marx zum Gedächtnis* (Nürnberg, 1896, 126 p.).
Autorul este orbit de admiraţie.

330. A. Labriola, *K. Marx* (Paris, Rivière, 1910, in-12°, XXXVIII + 242 p.).

c) Despre Engels

331. H. Oncken, *Marx und Engels* (în *Preussischen Jahrbuch,* 1914, vol. 155, p. 209—255).

332. W. Sombart, *F. Engels* (Berlin, 1895, 35 p., in-8°).

333. K. Kautsky, *F. Engels* (1908, 2ᵉ ed., 44 p., in-16°).

334. G. Mayer, *F. Engels, eine Biographie* (Berlin, 1921, vol. 1, VIII + 430 p. Cf. K. Kautsky et B. Mayers, *Engels-Biographie* (în *Grünbergsarchiv,* 1920, t. IX, p. 342).
Această biografie trebuie să comporte trei volume. A apărut unul singur care se ocupă de tinereţea lui Engels, pînă în 1851. Depăşeşte cu mult prin bogăţia izvoarelor (citate la sfîrşitul volumului) tot ce s-a publicat pînă acum.

335. F. Mehring, *Engels und Marx (Grünbergsarchiv,* an. 5, 1914, p. 1—39).

d) Expuneri de ansamblu ale doctrinei marxiste

336. H. Cunow, *Die Marxsche Geschichts. Gesellschafts und Staatstheorie. Grundzüge der Marxschen Soziologie* (Berlin, 1921, 2 vol., in-8°, 352 şi 346 p.).
Discută concepţiile lui Marx despre societate, familie, revoluţie, stat. Discuţie amănunţită a textelor privitoare la *dictatura proletariatului.*

337. E. Hammacher, *Das philosophische und ökonomische System des Marxismus* (Leipzig, 1910, in-8°, 730 p.).
Una din rarele lucrări care utilizează *Literarisches Nachlass* şi care corectează unele interpretări ale personalităţii lui Marx pe baza acestor surse.

338. Th. Masaryk, *Die soziologischen und philosophischen Grundlagen des Marxismus* (Wien, 1899, in-8°, XI + 600 p.).
Discută ideea de revoluţie la Marx, p. 535 şi urm.

339. P. *Weisengrün, Der Marxismus und das Wesen der sozialen Frage* (Leipzig, 1900, in-8°, 480 p.).
Completează şi rectifică aserţiunile marxiste cu datele sociologiei pozitive.

340. M. von Tugan — Baranowsky, *Theoretische Grundlagen des Marxismus* (Leipzig, 1905, VIII + 238 p.).
Capit. V tratează despre ideea luptei de clasă şi de revoluţie la Marx.

341. K. Kautsky, *Die historische Leistung von K. Marx* (Berlin, 1908).
Lămureşte cîteva probleme foarte discutate din concepţia istorică a lui K. Marx.

342. Wenckstern. *K. Marx* (Berlin, 1896, in-8°, VI + + 265 p.).

343. W. Simkhowitch, *Le marxisme contre le socialisme* (Paris, ed. J. Payot, 1915, 1 vol. in-16°, 355 p.).

Despre ideea de revoluție la Marx, p. 280 și urm.

344. F.Oppenheimer, *Das Grundgesetz der Marxschen Gesellschaftslehre* (Berlin, 1903, 1 vol. in-8°, 148 p.).

345. Peter von Struve, *Die Theorie der sozialen Entwicklung bei Karl Marx (Archiv für Sozialwissenschaft,* 1899, t. XIV)*.

De tendință reformistă, deși marxist, autorul vrea să demonstreze că ideea de revoluție la Marx este impregnată de evoluționism, că liderul socialismului științific n-a urmărit schimbări catastrofale.

346. G. Plechanow, *Die Grundprobleme des Marxismus* (Stuttgart, 1910, in-8°, 112 p.).

347. G. Sorel, *Saggi di critica del marxismo* (Milano, 1903, in-12°, 400 p.).

e) Influența lui Hegel asupra lui Marx

Problema este studiată în cărțile deja menționate de F. Mehring, Masaryk, Hammacher, Cunow.

348. Un studiu special asupra subiectului se găsește în G. Mayer, *F. Engels.*

Cap. despre neohegelieni.

349. P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie* (Leipzig, 1922, 1 vol. in-8°, 870 p.).

350. P. Barth, *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer* (Leipzig, 1890, 1 vol. in-8°, V + 149 p.).

351. J. Plenge, *Hegel und Marx.* (Berlin, 1911, in-8°, 184 p.).

352. Sven Hollander, *Marx und Hegel* (Jena, 1922, in-8°, 84 p.).

---

* Titlu corectat de noi, după bibliografia aflată la finele cărții lui Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegung,* p. 322 (n. ed.).

353. M. Adler, *Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus* (Berlin, 1914, in-8°).

f) Manifestul comunist, istorie și comentariu

354. Ch. Andler, *Le manifeste communiste.* Introduction et commentaire. (Paris, F. Rieder, 1922, in-12°, 209 p.).

Istorie a federației comuniste din Londra și a împrejurărilor istorice care au determinat apariția *Manifestului comunist.* Comentariu la fiecare articol. Arată ce datorează Marx predecesorilor săi: Babeuf, Pecqueur, Blanqui, Considérant, Saint-Simon.

355. A. Labriola, *Zum Gedächtnis des Kommunistischen Manifestes* (Berlin, 1907).

356. H. Harkner, *Arbeiterfrage* (ed. 1921, t. II, p. 255). A se vedea nr. 25.

357. E. Drahn, *Zur Vorgeschichte des Kommunistischen Manifestes und der Arbeiterinternationale* (în *Neue Zeit,* an. 37, t. II, p. 131).

358. F. Mehring în biografia lui K. Marx consacră un capitol, p. 181, istoriei *Manifestului comunist.* De același autor în aceeași problemă: *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* (t. I, p. 355). A se vedea de asemeni F. Mehring, *Le Manifeste communiste* (în *Le Mouvement social,* 1904, nr. 78).

g) Concepția materialistă a istoriei

359. R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (Leipzig, 1919, 3e ed., 1 vol. in-8°, VIII + 688 p.).

Autorul face o deosebire între forma vieții sociale care este dreptul și materia vieții sociale care este organizarea economică. Departe de a se exclude aceste două categorii sociale se condiționează și se completează reciproc.

377. Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (Wien, în *Marx-Studien*, vol. II.).

i) Ediţii din Marx şi Engels

378. *Gesammelte Schriften von K. Marx und F. Engels* (editate de D. Riazanov, Stuttgart, Dietz, 1917, 4 vol.).
(O ediţie mai veche este aceea a lui F. Mehring, 1902).

379. *Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx und F. Engels, 1841 bis 1850* (ed. de F. Mehring, Stuttgart, Dietz, 1913, 2 vol.)*.
T. I conţine articole din *Neue Rheinische Zeitung* şi din *Deutsch-französische Jahrbücher* : t. II conţine *Die Heilige Familie*, îndreptată împotriva lui Bruno Bauer.

380. *Der Briefwechsel zwischen Fr. Engels und K. Marx* (ed. de A. Bebel şi E. Bernstein, Stuttgart, Dietz, 1913, 4 vol., t. I, XX + 448 p. (1844 — 1849) ; t. II, XXIV + + 429 p. (1854—1860) ; t. III, XXIV + 442 p. (1861—1862) ; t. IV, XX + 536 p. (1868—1883).

381. K. Marx, *Révélations sur le procès de Cologne* (Paris, Schleicher, 1901, 51 p.).

382. K. Marx, *La Commune de Paris* (trad. Longuet) (Paris, 1901, LIII + 141 p.).

383. K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique* (trad. Laura Lafargue) (Paris, Giard et Brière, 1909, 355 p.).

384. K. Marx, *Le Capital* (Paris, Giard et Brière, 1900—1901, 3 vol.).

385. K. Marx, *La lutte des classes en France* (Paris, Schleicher, 1900, 185 p.) şi *Le 18 brummaire de L. Napoleon* (153 p.).

386. K. Marx, *Le manifeste communiste* (trad. Andler) (Paris, Cornely, 1901). (O altă traducere : L. Lafargue, G. et Brière, 1892 ; în sfîrşit, alta : *Ére nouvelle*, 1895).

---

* Referinţa corectată deoarece e eronată în original (n. ed.).

387. K. Marx, *Misère de la philosophie* (Giard et Brière, 1896, in-16°, 291 p.).

388. K. Marx, *Révolution et contre-révolution en Allemagne* (tr. L. Lafargue). (Giard et Brière, 1900, in-16°, 233 p.)*.

389. K. Marx, *Critique de l'économie politique* (Schleicher, 1899, in-16°, XI + 273 p.).

390. F. Engels, *Philosophie, économie politique, socialisme : Împotriva lui E. Dühring*) (Trad. E. Laskine) (Paris, Giard et Brière, 1911, 354 p.).

391. F. Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (trad. P. Lafargue) (Paris, Derveaux, 1880 ; altă ediţie Jacques, 1902, in-8°, 35 p.).

392. F. Engels, *L'origine de la famille, de la propriété et de l'Etat* (Paris, Jacques, 1893, in-18°, XXXIII + 291 p.).

393. F. Engels, *Religion, philosophie, socialisme* (1901, 237 p.).

394. F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klassen in England von F. Engels*. (A se vedea nr. 92).
După ştiinţa mea nu există o traducere franceză a cărţii.

XV. REFORMIŞTI ŞI ORTODOCŞI

1. ÎN FRANŢA

a) Opere ale conducătorilor socialişti cu privire la conflictul „revoluţie-reformă"

395. Jules Guesde, *La république et les grèves* (Paris, 1878, in-12°, 32 p.).

396. Jules Guesde, *Collectivisme et révolution* (Paris, 1879, in-16°, 33 p.).

---

* Suita de articole cu acest titlu îi aparţine lui Engels, deşi articolele au apărut semnate de Marx, cf. Marx-Engels, *Opere*, ed. cit., vol. 8 (n. ed.).

420. Ch. Rappoport, *Socialisme de gouvernement et socialisme révolutionnaire* (Bibl. P.O.I., 1902).

421. E Fournière, *La crise revolutionnaire du socialisme français* (în *La Revue socialiste*, t. 41).

422. Rosa Luxemburg, *Die sozialistische Krise in Frankreich (în Neue Zeit*, t. XIX, vol. 1).

423. E. Bernstein, *Zur jüngsten Entwicklung der französischen Sozialdemokratie* (în *Sozialistische Monatshefte*, 1902, p. 250—263).

424. K. Kautsky, *Republik und Sozialdemokratie in Frankreich* (în *Neue Zeit*, t. XXIII, p. 260—297 și 332—397).

425. G. Deville, *Revolutionärer und reformistischer Sozialismus in Frankreich.* (în *Sozialistische Monatshefte*. 1905, p. 17—21)..

2) ÎN GERMANIA

a) Scrierile lui E. Bernstein și K. Kautsky referitoare la conflictul: „reformă-revoluție"

426. E. Bernstein, *Socialisme théorique et socialdémocratie pratique* (trad. A. Cohen) (Paris, ed. Stock, 1900, 1 vol. in-8°, XXXXIV + 305 p.).

În prima parte discută „principiile fundamentale ale socialismului marxist"; în a doua, „maxismul și dialectica hegeliană", unde un capitol este consacrat relațiilor dintre marxisme și blanquism; partea a treia și a patra se ocupă de „misiunea și posibilitățile de realizare a social-democrației."

427. E. Bernstein, *Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus* (Berlin, 1899, 3 vol. in-8° 139 + 147 + 160 p.).

În diverse articole publicate în *Neue Zeit*, autorul arată că marxismul nu este o dogmă intangibilă. Dimpotrivă, evoluția faptelor recente demonstrează necesitatea unei revizuiri. A se vedea în special articolele: *Klassenkampf und Kompromiss* (p. 117) și *Das realistische und ideologische Moment im Sozialismus* (p. 123) în t. II; și *Dialektik und Entwicklung* (p. 72); *Klassenkampfdogma und Klassenkampfwirklichkeit* (p. 116) în t. III.

428. E. Bernstein, *Socialisme et science* (Paris, Giard ed., 1903, in-16°, 60 p.).

Sub acest titlu a fost tradusă cartea *Wie ist möglich wissenschaftlicher Sozialismus.* Autorul arată că socialismul nu va putea să devină niciodată o știință propriu-zisă deoarece conține întotdeauna un un element afectiv care este dorința de ameliorare. Nu se mulțumește să explice, ci dorește o transformare a lucrurilor.

429. E. Bernstein, *Die heutige Sozialdemokratie in Theorie und Praxis* (Berlin, 1905, 8°, 61. p.)

430. K. Kautsky, *Le marxisme et son critique Bernstein* (Paris, Stock, ed. 1900, in-12°, XXXI + 364 p.).

Respingere punct cu punct a revizionismului lui E. Bernstein. După o discuție a metodei marxiste (p. 297—341), arată cum trebuie să înțelegem tactica și ideea de revoluție și materialismul istoric al lui K. Marx.

431. K. Kautsky. *La révolution sociale.* (Paris, ed. Rivière, 1908, in-16°, 114 p.).

Studiază raporturile dintre revoluție și reformă și revoluție și evoluție. Determină formele revoluțiilor din antichitate, evul mediu și epoca începuturilor capitalismului. Încheie cu studiul *A doua zi după revoluția socială.*

432. K. Kautsky, *Parlementarisme et socialisme* (cu o prefață de J. Jaurès), (Paris, 1900, in-18°, XIII + 197 p.).

Cu excepția țărilor mici în care se poate folosi referendumul ca instrument de consultare populară, socialismul nu se poate dispensa de regimul reprezentativ. Se declară împotriva dictaturii proletariatului.

433. K. Kautsky, *Le chemin du pouvoir* (Paris, Giard ed., 1908, in-12°, 177 p.).

Democrația nu poate rezolva, ea singură, problema revoluției sociale, dar poate da o altă formă, mai pașnică, revoluției.

458. Ch. Andler, *Le socialisme allemand impérialiste. Dossier d'une... polémique avec Juarès* (Paris, ed. Bossard, 1918, 259 p.).

459. Ch. Andler, *La décomposition du socialisme allemand* (Paris, ed. Bossard, 1914, in-8°).

460. E. Milhaud, *La démocratie socialiste allemande* (ed. F. Alcan, 1903, in-8°, IV + 591 p.).

Se ocupă de istoria social-democraţiei germane începînd cu anul 1848. Studiază mişcarea lassalliană şi marxistă, programele de la Gotha şi Erfurt. Partea a patra se ocupă de propaganda social-democrată. Partea a cincea studiază activitatea revoluţionară a social-democraţilor. Analizează opiniile lui Kautsky, Babel Liebknecht în această privinţă.

XVI. SINDICALISMUL REVOLUŢIONAR

1. Lucrări ale teoreticienilor sindicalişti revoluţionari

461. Ed. Berth, *Les nouveaux aspects du socialisme* (Paris, M. Rivière ed., 1908, in-12°, 64 p.).

În prima parte arată care este deosebirea dintre sindicalismul revoluţionar şi guesdism (marxism); în partea a doua, diferenţa dintre sindicalismul revoluţionar şi anarhism.

462. Ed. Berth, *Dialogues socialistes* (Paris, 1901, in-12°, M. Rivière ed., 319 p.).

463. Ed. Berth, *Les méfaits des intellectuels* (1914, M. Rivière, ed. in-16°, XXXVIII + 335 p.).

Articole :

464. Ed. Berth, *A. propos de la lutte de classe (Mouvement socialiste,* t. I, p. 23).

465. Ed. Berth, *Socialisme ou étatisme (Mouvement socialiste,* t. IX, p. 1).

466. Ed. Berth, *Le retour à Kant (Mouvement socialiste,* t. XIII, p. 311).

467. Ed. Berth, *Révolution sociale ou Evolution juridique (Mouvement socialiste,* t. I, p. 121).

468. Ed. Berth, *Anarchisme individualiste, marxisme ortodoxe, syndicalism révolutionnaire (Mouvement socialiste,* 2ᵉ série, t. III, p. 5).

469. Ed. Berth, *Gréve générale et social-democratie (Mouvement socialiste,* 2ᵉ série, t. III, p. 524).

470. Ed. Berth, *Marchands, intellectuels, politiciens (Mouvement socialiste,* 3ᵉ série, t. I, p. 302 şi 384).

471. H. Lagardelle, *Le socialisme ouvrier* (Paris, Giard ed. 1902, 1 vol. in-18°, 424 p.).

Colecţie de articole publicate în *Le Mouvement socialiste*. (Cap. I se ocupă de problema „socialism sau democraţie ?" Partea a doua studiază deosebirile dintre sindicalismul revoluţionar şi socialism. (Originile sindicalismului, p. 271); Principiile sindicaliste, p. 283; revizionismul revoluţionar, p. 303; greva generală, p. 378).

472. H. Lagardelle, *La grève générale et le socialisme* (Paris, 1905, 1 vol. in-18°, 423 p.).

Articole :

473. H. Lagardelle, *Ministérialisme et socialisme (Mouv. soc.,* t. VII, p. 625, 673, 771, 889, 1009 şi 1081).

474. H. Lagardelle, *Action de parti et action de classe (Mouv. soc.,* 2ᵉ série, t. II, p. 281).

475. H. Lagardelle, *La crise révolutionnaire du socialisme français (Mouv. soc.,* 2ᵉ série, t. IV, p. 254).

476. H. Lagardelle, *A-propos de Marx (Mouv. soc.,* 3ᵉ série, t. III, p. 195).

477. H. Lagardelle, *Classe sociale et parti politique (Mouv. soc.,* 3ᵉ série, t. V, p. 5).

478. H. Lagardelle, *Le syndicalisme et la politique socialiste (Mouv. soc.,* 3ᵉ série, t. III, p. 417).

De tendință antiintelectualistă, G. Sorel adoptă filozofia lui H. Bergson, pe care o aplică voluntarismului său revoluționar.

495. V. Griffuelhes, *Les objectifs de nos luttes de classes.* (Paris, Rivière ed., 1909, in-16°, 64 p.).

496. V. Griffuelhes, *L'action syndicaliste* (Paris, Rivière ed., 1908, in-16°, 66 p.).

Cap. II studiază ideea, limitele și importanța grevei generale ca mijloc revoluționar.

497. V. Méric, *Comment nous ferons la révolution* (Paris, 1909, in-8°, 32 p.).

498. Pataud et Pouget, *Comment on fera la révolution* (Paris, 1909, in-18°, 298 p.).

499. F. Pelloutier, *La vie ouvrière en France* (Paris, 1900, 1 vol. in-12°, 342 p.).

Studiu despre munca femeilor, mizeria, salariul minim, durata zilei de muncă în Franța în secolul al XIX-lea.

500. F. Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail* (Prefață de G. Sorel) (Paris, Costes ed., 1921, 1 vol. in-16°, 338 p.).

Istorie a Burselor Muncii, începînd cu Camera din 1871 pînă în zilele noastre. Arată rolul pe care l-au jucat în formarea doctrinei sindicaliste revoluționare.

2. Lucrări critice despre sindicalismul revoluționar

501. C. Bouglé, *Syndicalistes et bergsoniens (Revue du mois,* avril 1905).

502. F. Challaye, *Syndicalisme révolutionnaire et syndicalisme réformiste* (Paris, 1908, 1 vol. in-12°, 154 p.).

Prima parte: expunerea principiilor sindicalismului revoluționar (luptă de clasă, grevă generală, antiintelectualism etc.). A doua parte: critica sindicalismului revoluționar.

503. Hans Boetscher, *Zur revolutionären Gewerkschaftsbewegung in Amerika, Deutschland und England* (Jena, 1922, in-8°, XIV + 236 p.).

504. C. Cornelissen, *Über den internationalen Syndicalismus (Archiv für Sozialwissenschaft,* 1910, p. 148).

505. L. Duguit, *Le droit individuel, le droit social et la transformation de l'Etat.* (Paris, ed. Alcan, 1 vol. in-16°, 160 p.).

În a treia conferință autorul critică sindicalismul revoluționar. Dă o definiție a clasei. Substituie sindicalismului revoluționar sindicalismul funcțiunilor.

506. E. Fournière, *Les illusions de la violence (Revue socialiste,* 1909, p. 97).

507. Ch. Gide et Ch. Rist, *Histoire des doctrines economiques.*

A se vedea cap. *Le syndicalisme révolutionnaire.* Citat la nr. 22.

508. W. Gottsched, *Die Grundlage und Grunderscheinungen des französischen revolutionären Sozialismus* (Basel, 1907, in-8°, 209 p.).

509. G. Guy — Grand, *La philosophie syndicaliste* (Paris, ed. B. Grasset, 1911, in-16°).

510. Kritzky, *L'évolution du syndicalisme en France* Paris, 1908, in-18°, IV + 426 p.).

511. M. Leroy, *Syndicats et services publics* (Paris, 1909, ed. A. Colin, in-16°, 324 p.).

Prima parte conține un studiu istoric al formării sindicatelor și a tacticii lor revoluționare în Franța, de la 1870 la 1907.

512. M. Leroy, *L'organisation ouvrière* (Paris, 1910, 1 vol.).

513. M. Leroy, *Code civil et Droit nouveau* (Paris, ed. Cornely, 1904).

514. M. Leroy, *La loi. Essais sur la théorie de l'autorité dans la démocratie* (Paris, ed. Giard, 1908, in-8°, 356 p.).

515. M. Leroy, *La coutume ouvrière* (Paris, ed. Giard, 2 tomes. in-8°, 909 p.).
Studiază formarea istorică a obligației muncitorilor de a adera la un sindicat. Cărțile I—II cuprind istoria burselor muncii. Cartea IV: Confederația generală a muncii. Cartea VII: Internaționalism muncitoresc.

516. M. Leroy, *Les transformations de la puissance publique. Les syndicats des fonctionnaires* (Paris, 1907).

517. M. Leroy, *Les techniques nouvelles du syndicalisme* (Paris, Garnier, ed., 1921, X + 212 p.).
A se vedea capitolul *Qu'est-ce qu'une révolution?*

518. P. Louis, *Le syndicalisme contre l'Etat,* (Paris, 1910, in-16°, 276 p.).

519. P. Louis, *Histoire du mouvement syndical en France.* (Paris, 1907, 1 vol. in-16°, IV + 282 p.).
Cap. IV: se ocupă de sindicalism în 1848.
Cap. VII: sub cel de-al doilea Imperiu;
Cap. VIII: de la Comună la legea din 1884;
Cap. XI: Bursele Muncii;
Cap. XII: Formarea C.G.T.;
Cap. XX: Doctrina sindicalistă.

520. P. Louis, *Le syndicalisme européen* (Paris, 1914, in-16°, III + 312 p.).

521. S. Nestriepke, *Die Gewerkschaftsbewegung* (Stutgart, 1913, 2 vol. in-8°).

522. G. Pawłowsky, *La Confédération générale du Travail* (Paris, ed. F. Alcan, 1910, in-12°, 155 p.).
Cap. III se ocupă de „obiectul și mijloacele de acțiune ale Confederației Generale a Muncii". A se vedea, de asemeni, p. 54, cap.: „Les modalités de l'action directe".

523. G. Plékhanov, *Critique de la théorie et de la pratique du syndicalisme (Mouv. soc.,* 1908).

524. Léon de Seilhac, *Syndicats, Fédérations Bourses du Travail* (Paris, 1912).

525. L. de Seilhac, *Les Congrès ouvriers en France,* (Paris, 1901, 2 vol. in-16°).

526. L. de Seilhac, *Le monde socialiste* (1896 și 1904).
Citată la nr. 414.

527. W. Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegung* (Edition 1920).
Citată la nr. 32. A se vedea capit. despre sindicalismul revoluționar.

Văzut, 21 martie 1923
Decanul Facultății de
Litere a Universității
din Paris,

F. Brunot

Văzut și aprobat
pentru imprimare,
Rectorul Academiei
din Paris

Paul Appell

NOTE

„Scrisori din Paris" [1], *Ideea europeană*, anul I, nr. 31, duminică 18 ianuarie 1920, p. 3, semnat M. R.

„Scrisori din Paris" [2], *Viaţa românească*, XII, nr. 1, martie 1920, p. 154—159.

„Scrisori din Paris" [3], *Viaţa românească*, XII, nr. 2, aprilie 1920, p. 317—323.

„Scrisori din Paris" [4], *(Generalităţi. — Ioseph Caillaux)*, *Viaţa românească*, XII, nr. 5, iulie 1920, p. 300—308. Partea a doua a „scrisorii" a fost publicată sub forma unui text autonom, intitulat *Ioseph Caillaux*, în volumul *Perspective*, Editura Casei Şcoalelor, 1928, p. 136—145.

„Scrisori din Paris" [5], *Viaţa românească*, XII, nr. 6, august 1920, p. 445—448.

„Scrisori din Paris" [6], *(Literatură, — Millerand)*, *Viaţa românească*, XII, nr. 8, octombrie 1920, p. 287—292. Fragmente din această scrisoare au apărut sub forma a două texte independente: *Jules Renard („Les cloportes")* şi *Henri de Régnier („La pêcheresse")*, în volumul *Perspective, ed. cit.*, p. 146—149 şi 150—154, şi în volumul *Portrete, cărţi, idei*, E.L.U., 1966, p. 181—186. Ele au fost reproduse ca atare şi în volumul 2 al *Scrierilor* lui Ralea, Ed. Minerva, 1978, p. 245—247 şi 248—250.

„Scrisori din Paris" [7], *(Cabinetul Briand şi politica Europei. — Cella Delavrancea)*, în *Viaţa românească*, XIII, nr. 1, ianuarie 1921, p. 114—118.

„Scrisori din Paris [8], *(I. Situaţia politică din ultimele luni. — II. În Cartierul latin)*, în *Viaţa românească*, XIII, nr. 2, februarie 1921, p. 275—279.

„Scrisori din Paris" [9], *(Caracteristici etnice)*, în *Viaţa românească*, XIII, nr. 5, mai 1920, p. 283—288. Textul a fost reprodus, cu unele prescurtări, în volumul *Perspective* (1928), p. 125—135, sub titlul *Caracteristici franceze*. Autorul l-a reluat şi în volumul *Între două lumi* (1943), p. 188—197, suprimînd din nou, de astă dată din motive conjucturale (era perioada dictaturii antonesciene), cîteva fraze. În volumul de faţă, este reprodus textul iniţial al „Scrisorii din Paris", luîndu-se ca text de bază, cum am procedat şi în alte împrejurări (v. *Notele* de la sfîrşitul volumului 2 al *Scrierilor*, p. 649—650), cel tipărit în paginile *Vieţii româneşti*.

„Scrisori din Paris" [10], *(Bilanţul filozofiei franceze contemporane)*, în *Viaţa românească*, XIII, nr. 8, august 1920, p. 252—257.

„Scrisori din Paris" [11], *(Teatrul de anul acesta)*, în *Viaţa românească*, XIII, nr. 10, octombrie 1921, p. 132—134.

„Scrisori din Paris" [12], *(Curente critice şi ideologice)*, în *Viaţa românească*, XIV, nr. 1, ianuarie 1922. Textul a fost reprodus în volumul *Perspective*, ed. cit., p. 113—124.

„Scrisori din Paris" [13], *(În chestie personală)*, în *Viaţa românească*, XIV, nr 3, martie 1922, p. 440—448.

„Scrisori din Paris" [14], *(Economie şi politică)*, în *Viaţa românească*, XIV, nr. 4, aprilie 1922, p. 122—125.

„Scrisori din Germania" [1], în *Viaţa românească*, XIV, nr. 7, iulie 1922, p. 100—105.

„Scrisori din Germania [2], în *Viaţa românească*, XIV, nr. 9, septembrie 1922, p. 428—434.

„Scrisori din Germania" [3] *(„Adevărata Germanie")*, în *Viaţa românească*, XIV, nr. 10, octombrie 1922, p. 111—114.

„Scrisori din Germania" [4], în *Viaţa românească*, XIV, nr. 11, noiembrie 1922, p 264—267.

„Scrisori din Paris" [15], (I. G. *Sorel*. — II. *Alte caracteristici etnice)*, în *Viaţa românească*, XV, nr. 2, februarie 1923, p. 260—266. Prima parte a „scrisorii" a fost retipărită cu titlul G. *Sorel* în volumul *Interpretări* (Editura literară a Casei Şcoalelor, 1927, p. 129—132) şi ulterior în volumul *Înţelesuri*, apărut în 1942 la *Cugetarea* — Georgescu Delafras (p. 193—197). Partea a doua a „scrisorii", *Alte caracteristici etnice*, a fost retipărită în volumul *Perspective* (ed. cit., p. 204—213), cu titlul *Alte caracteristici franceze*, şi în volumul *Între două lumi* (ed. cit., p. 197—206), unde apare unificată cu textul *Caracteristici etnice* (v. nota supra, la scrisoarea tipărită în nr. 5/1920 al *Vieţii româneşti)*, sub un titlu comun: *Caracteristici franceze* şi ulterior în volumul *Scrieri din trecut. În literatură şi filozofie*, III, E.S.P.L.A., p. 124—137. Am luat şi de astă dată ca text de bază cel tipărit în *Viaţa românească*, indicînd între paranteze ascuţite omisiunile în textul din volume (cazul articolului despre G. *Sorel)*.

PROUDHON, CENCEPŢIA SA DESPRE PROGRES ŞI ATITUDINEA SA SOCIALĂ

Teză de doctorat în Politica economică susţinută de Mihai Ralea în februarie 1922 la Paris. Ea a fost editată sub egida Facultăţii de Drept a Universităţii din Paris (unde a fost susţinută) şi a apărut în acelaşi an (1922) la editura Jouve & C^{ie} din Paris. Preşedinte al comisiei era profesorul Aug. Deschamps, iar membrii (Suffragants), profesorul A. Souchon şi Nogaro (chargé de cours). Conform uzanţelor, imprimarea tezei era făcută cu aprobarea decanului Facultăţii de Drept, Larnande, şi a rectorului Academiei din Paris, P. Appell; ambele semnături, alături de cea a „preşedintelui tezei", Aug. Deschamps, figurează pe ultima pagină. Textul integral al tezei se publică pentru întîia oară în traducere românească. Autorul va relua idei şi pasaje importante din teză în capitolul dedicat lui Proudhon de lucrarea sa principală de doctorat *Ideea de revoluție în doctrinele socialiste*. Textul despre Proudhon a apărut, într-o formă prescurtată și revăzută, în volumul *Portrete, cărți, idei*, ed. cit., p. 53—101.

Chiar în anul apariției, teza s-a bucurat în țară de o recenzie iscălită de D. I. Suchianu și tipărită în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an. IV, nr. 1, 1922, p. 129—131.

IDEEA DE REVOLUȚIE ÎN DOCTRINELE SOCIALISTE

(Studiu asupra evoluției tacticei revoluționare)

Teza de doctorat susținută de Mihai Ralea la Sorbona în anul 1923 și apărută în limba franceză în același an la Paris în editura Marcel Rivière. Președintele tezei era cunoscutul sociolog Célestin Bouglé, care a și prefațat lucrarea și căruia îi este adresată dedicația principală (alături figurează numele lui G. Ibrăileanu și C. Rădulescu-Motru).

Primul capitol al tezei, intitulat „Definiția revoluției", a apărut în limba română în paginile *Vieții românești* încă în luna aprilie a anului 1921, cu doi ani înainte de susținerea tezei, și a fost reluat, cu o serie de prescurtări, în volumul *Contribuții la știința societății* (Editura Casei Școalelor, București, 1927, p. 277—302).

O confruntare a textului românesc al acestui capitol cu cel din lucrarea tipărită în limba franceză la Paris ne-a arătat însă că autorul a supus unei remanieri sensibile forma în care apare capitolul „Definiția revoluției" în teza sa de doctorat susținută la Sorbona. Ne-am dat seama că Mihai Ralea a tratat versiunea franceză a lucrării (este dealtfel aproape cert că autorul și-a compus teza direct în limba franceză, cel puțin cea mai mare parte a ei) cu mai multă exigență și cu mai mult scrupul științific decît versiunea românească. O asemenea variantă a apărut dealtfel abia cu șapte ani mai tîrziu după apariția tezei în limba franceză, fiind tipărită în 1930 la Editura Casei școalelor.

Confruntarea versiunii originale, cea franceză, cu traducerea românească, apărută la Casa școalelor, ne-a demonstrat, prin nenumărate greșeli, contra-sensuri, erori flagrante în ortografierea numelor și titlurilor, cuprinse în varianta românească, că nu putem lua în considerare ca text de bază decît cel tipărit în 1923 la Paris, nici acesta dealtfel scutit de inexactități și aproximații în citarea numelor și titlurilor. Varianta românească din 1930 pare a fi fost tipărită fără ca autorul să-și fi aruncat măcar ochii asupra ei, în orice caz, fără să fi citit vreo corectură a textului, altfel nu se explică erorile care ne întîmpină mai la tot pasul. La greșelile materiale, de fond, foarte numeroase, se adaugă și caracterul desuet al limbajului folosit în traducere.

Confruntați cu o asemenea situație, am luat hotărîrea să renunțăm la traducerea apărută în 1930, evident greu utilizabilă în forma apărută atunci, și să efectuăm o nouă traducere, luînd ca text de bază cel tipărit la Paris în 1923 și folosind doar ceea ce ni se părea acceptabil din vechea traducere. Chiar pentru capitolul introductiv, „Definiția revoluției", tipărit de autor în românește în condițiile amintite mai sus, am preferat să oferim o versiune românească cu totul nouă, considerînd ca text valabil cel din teza publicată la Paris.

REVOLUȚIE ȘI SOCIALISM. ESEU BIBLIOGRAFIC

Teza complementară prezentată în 1923 la Facultatea de Litere a Universității din Paris, însoțind teza principală dedicată *Ideii de revoluție*... Teza complimentară a apărut în 1923 la Paris sub egida Facultății de Litere a Universității din Paris și poartă semnăturile de rigoare ale decanului Facultății de Litere F. Brunot și ale Rectorului Sorbonei Paul Appel. Se tipărește pentru întîia oară în traducere românească. Am căutat și aici, pe cît ne-a fost posibil, să corectăm o serie de inexactități în citarea numelor și titlurilor. Obiectivele autorului în alcătuirea unei asemenea *bibliografii critice* sînt precizate în nota sa introductivă la lucrare.

N. TERTULIAN

SUMAR

Prefață (**Mihai Ralea** și socialismul european) V
Notă asupra ediției XVII

„SCRISORI DIN PARIS", „SCRISORI DIN GERMANIA" 2

— Scrisori din Paris [1] 3
[2] 4
[3] 12
[4] *(Generalități. — Ioseph Caillaux)* 22
[5] 34
[6] *(Literatură. — Millerand)* . . 40
[7] *(Cabinetul Briand și politica Europei — Cella Delavrancea)* 49
[8] (I. *Situația politică din ultimele luni.* — II. *În Cartierul latin*) 57
[9] *(Caracteristici etnice)* 64
[10] *(Bilanțul filozofiei franceze contemporane)* 73
[11] *(Teatrul de anul acesta)* . . . 82
[12] *(Curente critice și ideologice)* 86
[13] *(În chestie personală)* 94
[14] *(Economie și politică)* 106
— **„Scrisori din Germania"** [1] 111
[2] 120
[3] *(„Adevărata Germanie")* 130
[4] 136

— „Scrisori din Paris" [15] (I. G. *Sorel.* — II. *Alte caracteristici etnice*) 143

PROUDHON. CONCEPȚIA SA ASUPRA PROGRESULUI ȘI ATITUDINEA SOCIALĂ 153

— Introducere — rezumat și vedere de ansamblu asupra subiectului 154

— Cap. I — *Interpretări diferite ale operei lui Proudhon* 157

Diversitatea și complexitatea operei lui Proudhon. Opoziția interpreților care nu studiază decît texte izolate. Marxiștii îl consideră pe Proudhon „un mic-burghez reacționar" (critica acestei interpretări). Sindicaliștii revoluționari îl consideră precursorul lor; critica acestei opinii. Pentru a putea înțelege atitudinea socială a lui Proudhon trebuie mai întîi să vedem care este filozofia lui generală, care este „ideea dominantă" care-l călăuzește și din care decurge politica practică. Credem că am găsit această idee în noțiunea de „progres".

— Cap. II — *Ideea de progres în opera lui Proudhon* . . 163

Ce este, după părerea lui Proudhon, progresul. Istoria ideii de progres înaintea lui. Progresul constă în afirmarea ideii de dreptate și libertate. Ideea de libertate, ce înțelege el prin libertate. Abuzul de libertate face să intervină dreptatea. Ce înțelege el prin ideea de dreptate. Istoria ideii de dreptate după el. Înrudirea lui Proudhon cu utopiștii secolului al XVIII-lea. Ce aduce el în plus acestei idei: dialectica hegeliană. Și punctul de vedere economic în interpretarea progresului. Nu se înțelege cu socialiștii. Este împotriva statului și împotriva asociației. Este Proudhon întemeietorul materialismului istoric? Texte în sprijinul acestei teze. Argumente împotriva acestei afirmații: moralitatea și idealismul lui Proudhon, concepția sa ideologică asupra istoriei

— Cap. III — *Ideea de revoluție în opera lui Proudhon* 181

Este Proudhon un revoluționar? Ce trebuie să înțelegem prin revoluționar: diverse definiții. În orice revoluție trebuie să distingem două elemente: O *luptă de clasă* și o *tactică violentă* pentru cucerirea puterii. Ideea de revoluție exprimă atitudinea socială și politică a lui Proudhon. Opiniile lui Proudhon despre lupta de clasă: nu are o idee clară despre clasele sociale. Opiniile lui Proudhon despre tactica de urmat: este împotriva schimbărilor bruște și violente. Se declară împotriva grevei și a coaliției. Ideea pe care și-o face despre revoluție este consecința filozofiei sale progresiste care nu admite ca societatea să facă salturi bruște. E un reformist moderat. Proudhon are un temperament de *revoltat,* nu de *revoluționar.* Deosebirea între aceste două noțiuni. Revoluționarul este un om de acțiune. El acționează într-un spirit de continuitate. Nimic din toate acestea la Proudhon: solitar, este împotriva acțiunii.

— Cap. IV — *Mișcarea socială din Franța în timpul lui Proudhon* 195

Mișcarea evenimentelor sociale contemporane cu Proudhon ne face să înțelegem mai bine atitudinea lui reformistă. Situația materială a clasei muncitoare. Salariile și prețurile. Anchetele lui Villerme și Reybaud. Starea intelectuală: reforma lui Durny. Legea împotriva coalițiilor. Lipsa de organizare a clasei muncitoare. Mișcarea cooperatistă: opiniile favorabile ale proudhoniștilor. Slabă organizare, deci de conștiință de clasă. Începuturile internaționalei. Rolul proudhoniștilor la Congresul de la Geneva. Politica celui de-al doilea imperiu față de muncitori: paternalism și tutelă. Pe plan politic proletariatul luptă alături de republicanismul burghez: alegerile din 1862 și „manifestul celor șaizeci". Opiniile publiciștilor despre clasa muncitoare: opiniile lui A. Comte și Le Play. Clasa muncitoare nu are încă conștiința limpede a existenței sale, nu se distinge bine de burghezie. Așadar atitudinea socială a lui Proudhon era în strînsă legătură cu mișcarea socială a timpului său.

Concluzii 206

Este Proudhon un socialist?

Opiniile lui despre socialiști: Fourier, Cabet, saint-simoniști. Nu este un socialist deoarece nu vrea să schimbe sistemul de repartiție al bunurilor, ca ceilalți

socialişti, ci numai circulaţia. Este împotriva statului şi împotriva asociaţiei. Fondul concepţiei sale economice este liberalismul, completat de ideea de dreptate şi contract. Mutualismul său. Este un *individualist dependent*. Totuşi a făcut multe servicii clasei muncitoare

BIBLIOGRAFIE 210

IDEEA DE REVOLUŢIE ÎN DOCTRINELE SOCIALISTE . . 213

— Prefaţă de C. Bouglé. 217
— Introducere : Definiţia revoluţiei. 221

Partea întîi

— **Formarea idealului revoluţionar. (Revoluţia economică sau „revoluţia-program")** 251
  — **Cap. I. Preistoria ideii de revoluţie : ideea de progres şi de drept natural** 251
  — **Cap. II. Preistoria de revoluţie (urmare) : Saint-Simon şi saint-simoniştii** 290
  — **Cap. III. Proudhon** 323
  — **Cap. IV. Revoluţia de la 1848 în Franţa** . . . 369

Partea a doua

— Formarea ideii de cucerire a puterii politice. (Revoluţia politică sau „revoluţia-mijloc") 387
  — **Cap. I. Babeuf şi babouvismul** 389
  — Cap. II. **A. Blanqui şi societăţile secrete** 417
  — **Cap. III. Anarhismul** 441
  — Cap. IV. **Revoluţia cartistă în Anglia** 450

Partea a treia

— Formarea ideii de clasă. (Revoluţia mixtă, politică şi economică sau „revoluţia-organ"). 476
  — **Cap. I. K. Marx şi Fr. Engels** 476
  — **Cap. II. Reformişti şi ortodocşi** 530
  — **Cap. III. O renaştere a voluntarismului revoluţionar. Sindicalismul revoluţionar** 573
  — **Încheiere** 600

REVOLUŢIE ŞI SOCIALISM. ESEU BIBLIOGRAFIC 609

Notă introductivă 611
I. Instrumente de lucru, bibliografii, dicţionare . 612
II. Reviste şi periodice 613
III. Istoria doctrinelor economice şi socialiste . . 614
IV. Lucrări de ansamblu asupra socialismului în general 616
V. Istoria mişcării sociale şi a clasei muncitoare în raporturile ei cu formarea tacticii revoluţionare 619
VI. Lucrări despre ideea de revoluţie în general . 626
VII. Preistoria ideii de revoluţie. Ideea de progres şi de drept natural în secolul al XVIII-lea . . 629
VIII. Preistoria ideii de revoluţie. Saint-Simon, saint-simonişti şi Fourier 631
IX. Ideea de revoluţie în opera lui Proudhon . . 634
X. Babeuf şi babouvismul 637
XI. A. Blanqui şi societăţile secrete 640
XII. Revoluţia cartistă în Anglia 642
XIII. Anarhismul 645
XIV. Ideea de revoluţie la Marx şi Engels 647
XV. Reformişti şi ortodocşi 655
XVI. Sindicalismul revoluţionar 662

Note 671